This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

PRESENTED BY
RICHARD HUDSON
PROFESSOR OF HISTORY
1888-1911

BT
75
.M38
1870

Die

christliche Dogmatik.

Dargestellt

von

Dr. H. L. Martensen,
Bischof von Seeland.

Vom Verfasser selbst veranstaltete deutsche Ausgabe.

Neuer Abdruck.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.

1870.

Vorwort.

Obgleich die ohne Vorwissen des Verfassers in Kiel erschienene Uebersetzung dieser Dogmatik offenbar von einem sachkundigen Manne verfaßt ist und in mehreren Beziehungen als eine gelungene bezeichnet werden muß, enthält dieselbe doch eine bedeutende Menge sinnentstellender Fehler, die aus mangelhafter Kenntniß der dänischen Sprache entstanden sind. Ich habe daher geglaubt, der an mich ergangenen Aufforderung, selbst eine deutsche Ausgabe meiner Dogmatik zu veranstalten, mich nicht entziehen zu dürfen, zumal da ich mich bei einer solchen einer größeren Freiheit bedienen durfte, als einem bloßen Uebersetzer verstattet ist. Nur für die vorliegende Ausgabe steht der Verfasser selbst ein.

Für weitere Ausführungen, die an mehreren Stellen zugleich eine Umbildung der einmal gegebenen Form und Gestalt des Buches mit sich geführt haben würden, fehlte mir bei den vielfachen Arbeiten meines neuen Amtes die Zeit. So gehört es zu den Mängeln dieser Dogmatik, daß auf den Irvingianismus nicht eingegangen ist. Obgleich ich in dieser Erscheinung allerdings eine großartige Täuschung, eine ekstatische Anticipation der christlichen Hoffnung, eine Fatamorgana-Spiegelung der eschatologischen Kirche erkennen muß, so enthält der Irvingianismus doch so reiche Wahrheits-Blicke in die Tiefen des göttlichen Wortes, in die Zeiten des Anfangs und des Endes, so viele Elemente für eine wahre Beurtheilung der Zeichen dieser Zeit, daß er allerdings in der Lehre von der Kirche auf eine umfassendere kritische Berücksichtigung vollen Anspruch gehabt hätte.

225199

Für die wissenschaftliche Prüfung wird sich wohl auch ein Näheres herausstellen, wenn die Fortsetzung von „Thiersch Geschichte der christlichen Kirche im Alterthum", erst vorliegt und es sich gezeigt haben wird, ob und wie es diesem Forscher möglich geworden, seine „Geschichte des apostolischen Zeitalters" durch die nächstfolgenden Jahrhunderte fortzusetzen. Uebrigens kann man den Geisteshauch aus der ersten apostolischen Kirche, aus den Zeiten „der ersten Liebe", der sich in letztgenanntem Buche so lebendig bezeugt, freudig anerkennen, wie überhaupt in den Schriften des edlen Verfassers die fruchtbaren Keime eines neuen theologischen Fortschrittes — ohne ihm bis dahin zu folgen, wo er mit der Reformation bricht.

Ich erfülle eine theure Pflicht, indem ich meinen Dank ausspreche für die freundliche Theilnahme, welche deutsche Theologen diesem Buche geschenkt haben, und die ich nicht nur da erkenne, wo ich Zustimmung, sondern auch, wo ich Widerspruch gefunden habe. Ueber einen Punkt der Kritik, die Grundrichtung des Buches betreffend, möge hier ein andeutendes Wort seine Stelle finden.

Es ist von verschiedenen Seiten, auch von Theologen meines Vaterlandes, gegen diese Dogmatik der Einwand erhoben worden, sie enthalte Elemente, die mit der praktischen Natur des Protestantismus nicht zu vereinigen seien. Sünde und Erlösung und die damit zusammenhangende Heilsordnung seien in der evangelischen Kirche die Alles bestimmenden Kardinalpunkte und eine Dogmatik, die so viele objektive und spekulative Elemente aufgenommen habe, die z. B. der Trinitätslehre und Logoslehre eine so umfassende Stellung gebe, habe den protestantischen Standpunkt nicht bewahrt. Man sieht, dieser Einwand trifft — wenn er überhaupt treffend zu nennen ist — nicht nur diese Dogmatik, sondern die ganze spekulative Richtung in der evangelischen Theologie.

Um aber das Verhältniß einer Dogmatik zum Protestantismus zu beurtheilen, genügt es nicht, den protestantischen Lehrbegriff als einen einmal abgeschlossenen zu nehmen, sondern es ist nothwendig, sich auf den Punkt zu stellen, wo die dogmatische Produktivität des Protestantismus ihren Anfang nahm, und das Princip zu erkennen, das diese Productivität leitete. Die Reformation wollte keine Par-

tikularkirche bilden, sondern wollte die heilige, allgemeine Kirche von den Irrthümern reinigen, die im Laufe der Zeiten ihre wahre Gestalt verdunkelt hatten. Sie wollte nicht ein bloß subjektives Christenthum, sondern das ökumenische, ursprünglich katholische Christenthum in erneuerter Gestalt, weshalb sie nicht nur auf die apostolische Ueberlieferung in der heiligen Schrift zurückging, sondern überhaupt zu den ersten christlichen Jahrhunderten, deren kirchliche Zeugnisse von der ursprünglichen Reinheit und Frische des neuen Lebens die Spuren tragen. Würde nun diese Rückkehr zum ursprünglichen Christenthum im 16. Jahrhundert vollständig durchgeführt? Erreichte der protestantische Lehrbegriff die vollständige Katholicität, so daß alle Momente des christlichen Glaubens gleichmäßig wiederbelebt und erneuert wurden? Es war natürlich, daß das Bewußtsein der Erlösung zunächst seine Darstellung finden mußte, nicht nur weil dieses Bewußtsein in der christlichen Religiosität der Herzpunkt ist, sondern auch weil die Reformation zunächst im Gegensatze zur römischen Kirche auftreten mußte, die mehr und mehr den Charakter eines depravirten Judenthums angenommen hatte, mehr und mehr vom rechten Heilswege abgekommen und eine Gesetzeskirche geworden war. Es war daher natürlich, daß der protestantische Lehrbegriff bei seinem ersten Erscheinen den paulinischen Typus, vornehmlich den des Römer- und Galaterbriefes annehmen mußte, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben und die damit zusammenhangenden Momente der Heilsordnung der Mittelpunkt wurden. Dürfen wir aber sagen, daß der Lehrbegriff dadurch die vollständige Katholicität erhielt? Es liegt ja am Tage, daß, obgleich die Reformation keinen einzigen Artikel des christlichen Offenbarungsinhaltes verläugnete, sondern vielmehr nach einer vollständigen Aneignung strebte, dennoch wesentliche Momente dieses Offenbarungsinhaltes als ein bloß traditionelles Erbe, ohne eine wahre Erneuerung aus dem Geiste zu erhalten, aufgenommen wurden. Allerdings trat nicht nur das Erlösungsbewußtsein, sondern auch das Offenbarungsbewußtsein kräftig hervor, da ja z. B. nicht nur über die Wirkungen, sondern auch über das Wesen der Sakramente, über die objektive Gegenwart Christi gestritten wurde. Aber keineswegs

wurde das Offenbarungsbewußtsein gleichmäßig mit dem Erlösungsbewußtsein entwickelt. Will man die protestantische Dogmatik mit dem dogmatischen Bewußtsein der ersten, namentlich der drei ersten Jahrhunderte vergleichen, so zeigt sich hier ein großer Unterschied. Wir finden allerdings, daß die Väter der drei ersten Jahrhunderte, wie auch die Lehrer der Reformationszeit, in der Erlösung leben und athmen, aber keineswegs finden wir, daß sie mit derselben Sorgfalt über die Zustände des Erlösten reflektiren; ihre Reflexion wendet sich nicht immer wieder der Rechtfertigung aus dem Glauben zu, sie gehen nicht ein auf jene feine, psychologische Analyse der Heilsordnung, des Buß- und Bekehrungskampfes, der Heiligung und der mystischen Vereinigung mit Gott. Dahingegen finden wir, daß ein anderer Kreis von Dogmen die Eigenthümlichkeit jener Periode bestimmt, finden z. B. bei Irenäus, dem bedeutendsten Repräsentanten jener Periode, das Denken vertieft in die großen Wahrheiten von dem fleischgewordenen Logos und der damit verbundenen Trinitätslehre, von dem Zusammenhange des Mysteriums der Schöpfung mit der Inkarnation, von der Gegenwart des Herrn in den Sakramenten, von der Auferstehung des Fleisches und der Vollendung aller Dinge. Jene alten Lehrer fühlen sich auch vornehmlich zu den johanneischen Schriften hingezogen, und zwar wegen des antignostischen Zeugnisses von dem fleischgewordenen Worte, das darin enthalten ist; unter den paulinischen Briefen fühlen sie sich vornehmlich vom Epheser- und Kolosserbriefe mit den großen Ideen von der kosmischen Bedeutung Christi angezogen, welchen Briefen die Reformationszeit keineswegs eine ähnliche Fruchtbarkeit abzugewinnen vermochte. Jene alten Lehrer vertiefen sich ferner in die eschatologischen Reden des Herrn, in die apokalyptischen Abschnitte der paulinischen Briefe und in die Apokalypse des Johannes, die auf ihren Gedankengang einen befruchtenden Einfluß ausgeübt hat, was sich keineswegs in dem Grade bei den protestantischen Lehrern findet. Denn wer kann läugnen, daß die Lehre von den letzten Dingen zu den schwächsten, am wenigsten ausgeführten Punkten des protestantischen Lehrbegriffs gehört?

Sind wir uns nun dieses Unterschiedes bewußt, — und jede

tiefere historische Forschung auf diesem Gebiete hat nur dazu beigetragen, ihn in ein helleres Licht zu stellen — so können wir gewiß keineswegs meinen, daß wir ein einziges Jota von dem aufgeben sollten, was durch die Reformation gewonnen ist, oder meinen, daß wir nicht fortfahren sollten, die paulinisch-augustinische Richtung zu entwickeln. So gewiß wir aber erkennen, daß die Aufgabe der Reformation eine kirchlich-universelle war, und unsere Konfession doch nur als die vollkommenste erkennen, weil sie am vollständigsten das ökumenische Christenthum ausdrückt, so gewiß muß dieses Streben nach kirchlicher Universalität, nach wahrer Katholicität sich auch in der Dogmatik ausdrücken. Will man deshalb in kirchenhistorischer Form die Aufgabe der Dogmatik ausdrücken, so kann diese meines Erachtens nicht nur darin zu setzen sein, in einer dem gegenwärtigen Bedürfniß der Kirche entsprechenden Gestalt das Erlösungsbewußtsein der Reformationszeit zu reproduciren, wie namentlich Schleiermacher die Aufgabe der Dogmatik faßte, sondern zugleich in einer neuen Gestalt das Offenbarungsbewußtsein der ersten Jahrhunderte, dessen Inhalt von der Reformationszeit größtentheils nur traditionell aufgenommen wurde, zu reproduciren, oder vielmehr beide in einer höheren Synthese wissenschaftlich zu rekapituliren, eine Synthese, die dann zugleich das Berechtigte in der Dogmatik des Mittelalters rekapituliren wird. Eine Dogmatik, die in unserer Zeit sich diese Aufgabe nicht stellt, sondern darauf sich beschränkt, das augustinische Element des Protestantismus zu reproduciren, wird sich nicht auf dem Wege des Fortschrittes befinden und einen Mangel an Verständniß des gegenwärtigen Bedürfnisses der Kirche offenbaren. Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß diese Zeit des scharfen Salzes des Augustinianismus in hohem Grade bedarf. Die Kirche des Evangeliums hat aber nicht nur mit dem Pelagianismus des Lebens zu kämpfen, sondern auch mit dem Pelagianismus des Gedankens, der sich in deistischen, pantheistischen, atheistischen und materialistischen Denkweisen als eine Weltmacht kundthut, deren verderbliche Herrschaft durch die in den letzten Jahren eingetretene völlige Gleichgültigkeit gegen alle Philosophie ein noch größeres Terrain gewonnen hat. Die geforderte

Erweiterung des protestantischen Bewußtseins ist aber so weit davon entfernt, dem Princip der Reformation zu widersprechen, daß sie vielmehr nur als die Ausführung des Grundgedankens der Reformation zu betrachten ist und mit der ächt reformatorischen Forderung, keinen Artikel des christlichen Glaubens als ein bloßes Traditum und äußerliches Erbe zu belassen, völlig in Einklang steht. Ein erfreuliches Zeugniß in dieser Beziehung ist die Abhandlung „über die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart" in den jüngst erschienenen „Jahrbüchern für die deutsche Theologie", wo dieser Gedanke gründlich entwickelt ist, indem an das Wort des alten Oetingers erinnert wird, die evangelische Kirche und ihre Dogmatik sei zu sehr nur Heilsordnung geblieben und habe noch viele Schätze der Schrift dahinten und zu schöpfen übrig gelassen, in welcher Abhandlung zugleich beherzigenswerthe Worte gesprochen sind wider „das unjugendliche und geisteswelke Zagen und Zweifeln an der Zulänglichkeit der Wahrheit, welches dann so leicht in die Routine eingleitet, wo man sich damit zufrieden giebt, wenn nur etwas da ist, was als Wahrheit gilt." Denn allerdings läßt sich über einen einseitigen Intellektualismus in der Theologie, der vom christlichen Gemüthsleben und von der christlichen Heiligung getrennt ist, gar Manches sagen. Aber ebenso wenig wie in einem einseitigen Intellektualismus läßt der Geist, der uns verheißen ist, um uns in alle Wahrheit zu leiten, in irgend einer zufälligen Form des religiösen Individualismus oder in einer bloßen Repristination der Dogmatik des 17. Jahrhunderts uns Ruhe finden.

Möge denn auch dieses Buch nach dem ihm verliehenen Maße dazu mitwirken, den Weg zu bereiten für eine Theologie, deren, wenn auch von ihrer Lösung noch weit entfernte, Aufgabe keine geringere ist, als die wissenschaftlich vollzogene Synthese des christlichen Erlösungsbewußtseins und des christlichen Offenbarungsbewußtseins, eine Entfaltung der Fülle des Reichthums, der noch in vielen Beziehungen verborgen ist im Principe der Reformation.

Kopenhagen, im September 1856.

H. Martensen.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Seite.

Begriff der Dogmatik 1
Religion und Offenbarung 4
Christenthum und christliche Kirche 15
Katholicismus und Protestantismus 26
Die evangelisch-protestantische Dogmatik 48
Die Dogmatik und die heilige Schrift 49
Die Dogmatik und das Bekenntniß der Kirche 51
Die Dogmatik und die christliche Wahrheitsidee 54

Der christliche Gottesbegriff.

Das Wesen Gottes 68
Die Eigenschaften Gottes 84
Die göttlichen Hypostasen. Der dreieinige Gott 95

Die Lehre vom Vater.

Die Schöpfung 107
Schöpfung und Kosmogonie 109
Der Mensch und die Engel 118
Der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen 125
Der erste Adam 135
Der Abfall des Menschen von Gott 141
Das Mysterium des Sündenfalls 144
Die sündige Naturbestimmtheit oder die Erbsünde 158
Die sündige Geschichte 167
Die dämonischen Mächte und der Teufel 170
Die Schuld und die Strafe. Der Tod und die Eitelkeit aller Kreatur 187
Die Vorsehung Gottes 198
Der freie Weltlauf und die mannigfaltige Weisheit Gottes . . . 199
Das Heidenthum 209
Das auserwählte Volk 213

Die Lehre vom Sohne.

Seite.

Die Menschwerdung Gottes in Christo 221
Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo . 238
Die gottmenschliche Entwickelung 254
Die gottmenschlichen Zustände 266
Das Mittleramt Christi und sein Werk 273
Das prophetische Amt Christi 273
Das hohepriesterliche Amt Christi 280
Das königliche Amt Christi 293

Die Lehre vom Geiste.

Der Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne 308
Die Stiftung und Erhaltung der Kirche 313
Die Inspiration und das Apostelamt 315
Die wesentlichen Eigenschaften der Kirche 321
Die Gnadenwirkungen 330
Freiheit und Gnade 331
Die Gnadenwahl 338
Die Erwählung der Völker 345
Die Erwählung der Einzelnen 350
Die Heilsordnung 360
Die Gnadenmittel 376
Das Wort Gottes und die heilige Schrift 377
Die Stiftungen des Herrn 387
Die Predigt des Wortes Gottes 388
Das Gebet im Namen Jesu 391
Die Sakramente 393
Die Taufe 398
(Konfirmation) 407
Das Abendmahl 407
(Beichte) 419
(Priesterweihe) 421
Die Vollendung der Kirche 424
Die Auferstehung der Todten 426
Der Mittelzustand im Todtenreich 430
Die letzte Zukunft des Herrn und die Vollendung aller Dinge . . 437

Die christliche Dogmatik.

Einleitung.

§. 1.

Die christliche Dogmatik hat zu ihrem Gegenstande die christlichen Glaubenslehren, welche in der Gemeinschaft der Gläubigen oder der Kirche gelten. Die bekennende und zeugende Kirche kann ohne einen bestimmten Inbegriff von Glaubenslehren oder Dogmen nicht gedacht werden. Das Dogma ist keine δόξα, keine subjective, menschliche Meinung, keine unbestimmte und schwebende Vorstellung; das Dogma ist aber auch nicht eine reine Vernunftwahrheit, deren allgemeine Gültigkeit mit mathematischer oder logischer Nothwendigkeit einleuchtet; es ist eine Glaubenswahrheit, herstammend von der Autorität des Wortes Gottes und seiner Offenbarung, und deshalb eine positive Wahrheit, positiv nicht nur vermöge der Bestimmtheit, mit welcher sie aufgestellt wird, sondern auch vermöge der Autorität, mit der sie besiegelt ist. Die Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung und Begründung der christlichen Glaubenslehren in ihrem innern Zusammenhange*).

§. 2.

Die Dogmatik ist nicht nur eine Wissenschaft vom Glauben, sondern auch eine Erkenntniß im Glauben und aus dem Glauben. Sie ist nicht eine nur historische Darstellung dessen, was für Andere Wahrheit gewesen ist oder ist, ohne es für den Darsteller selbst zu sein; sie ist aber auch nicht eine philosophische Erkenntniß der christlichen Wahrheit, welche der Darsteller dadurch gewonnen hätte, daß er einen Standpunkt außerhalb des Glaubens und der Kirche eingenommen. Denn selbst angenommen — was wir jedoch keineswegs einräumen — daß eine wissenschaftliche Einsicht in die christ-

*) Vgl. Mynster: Ueber den Begriff der Dogmatik. (In den Studien und Kritiken.)

liche Wahrheit ohne christlichen Glauben möglich sei, so würde ein solches Philosophiren über das Christenthum, und wären die Resultate desselben der Kirche noch so günstig, doch nicht Dogmatik genannt werden können. Die Dogmatik steht im Christenthume, und der Dogmatiker ist nur das Organ seiner Wissenschaft, indem er zugleich das Organ seiner Kirche ist, was nicht von dem bloßen Philosophen gilt, der nur der reinen Wissenschaft allein dienen will. Aber dieses Streben nach Glaubenserkenntniß, welches die Dogmatik hervorruft, diese intellectuelle Liebe zur christlichen Wahrheit, welche namentlich bei dem Lehrstande in der Kirche gefunden werden muß, ist von dem persönlichen und pathologischen Verhältniß zu der christlichen Wahrheit unzertrennlich. Und wie die Glaubenserkenntniß aus den Tiefen des Glaubens und des gläubigen Gemeinschaftsbewußtseins sich entwickelt, so ist es auch ihr letzter Zweck, der Gemeinschaft zu dienen und Frucht zu bringen für die Gemeinde. Wir können daher sagen, daß die Dogmatik in demselben Verhältniß sich ihrem Ziele nähern wird, als sie auf gleiche Weise das wissenschaftliche und kirchliche Interesse befriedigt. Wenn man in unsern Tagen oft gesagt hat, z. B. Strauß, der vom Standpunkt der modernen Wissenschaft aus das ganze dogmatische Streben zu antiquiren versucht hat, daß die Begriffe „Wissenschaftlich" und „Kirchlich" einander absolut ausschließen, daß nur die sogenannte reine und voraussetzungslose Wissenschaft Wissenschaft zu nennen ist u. s. w.: so können solche Einwendungen für die Kirche durchaus nichts Ueberraschendes haben, da sie schon in den ersten Jahrhunderten ihres Daseins viele solche Einwendungen von den heidnischen Philosophen gehört hat. Aber aller dieser Einwendungen ungeachtet ist doch von den ersten Jahrhunderten der Kirche an daran gearbeitet worden, eine kirchliche Wissenschaft hervorzubringen in Uebereinstimmung mit der eigenen Natur der christlichen Wahrheit und den Bedingungen, die in dieser Zeitlichkeit der Erkenntniß der Wahrheit gesetzt sind; und es wird daran gearbeitet werden bis zu den letzten Zeiten der Kirche, gearbeitet werden von Solchen und für Solche, welche sich außerhalb des Christenthums nicht stellen können, noch stellen wollen, sondern denen es Bedürfniß ist, im Christenthum zu leben und zu denken.

Anm. Sollen wir vorläufig die Grenzen angeben, innerhalb welcher die Dogmatik sich entwickelt, so können wir sagen, daß es auf der einen Seite

der Katechismus ist, auf der andern Seite die Philosophie, insofern diese das Christenthum zu ihrem Object machen will, in subjectiver Beziehung aber ihren Standpunkt außerhalb des Glaubens nimmt. In der populären Darstellung des Katechismus keimt die ganze Dogmatik. Aber das wissenschaftliche Element ist hier nur noch als ruhende Möglichkeit vorhanden, während die kirchlich-praktische Rücksicht die alleinherrschende ist. Erst wenn das wissenschaftliche Element als solches hervortritt, kann von dogmatischer Erkenntniß die Rede sein. Die dogmatische Erkenntniß hat sich bekanntlich in einer Verschiedenheit von Formen entwickelt, darunter auch speculative Formen, wodurch ein Verhältniß zwischen Dogmatik und Philosophie eintritt. Obgleich nun die Bestimmung des speculativen Charakters der Dogmatik zu denjenigen Punkten gehört, über welche viel gestritten ist, so ist doch vorläufig so viel klar, daß eine Speculation, vor welcher die Wahrheit des Christenthums als etwas Problematisches steht, und welcher erst durch ihre Untersuchungen über die Wahrheit des Christenthums sich Gewißheit verschaffen will, daß eine solche nicht dogmatische Speculation genannt werden kann. Denn für die Dogmatik ist die absolute Wahrheit des Christenthums im Voraus und von aller Speculation unabhängig gegeben. Jenes δὸς ποῦ στῶ, welches die suchende Philosophie so oft ausgesprochen hat, ist für die Dogmatik ursprünglich beantwortet, und nicht macht der Dogmatiker die Wahrheit von seinem Forschen abhängig, sondern sucht nur durch das Denken eine tiefere Aneignung der Wahrheit, die ihm das absolut Gewisse ist, und zu der er auf einem ganz andern Wege als dem der Speculation gekommen ist. Das wissenschaftliche Interesse des Dogmatikers ist daher grundverschieden von jenem rein logischen Enthusiasmus, den Fichte anpreist, jenem logischen Enthusiasmus, der nur denken will des Denkens willen und unbekümmert und gleichgültig ist in Bezug auf die Resultate, zu denen er geführt wird. Der Dogmatiker bekennt sich zu dem Realismus zu denken, nicht um des Denkens, sondern um der Wahrheit willen, bekennt es, daß, nach Lessings treffendem Gleichniß, die göttliche Offenbarung sich zu seinem Forschen verhält, wie das im Voraus gegebene Facit zu einer Rechenaufgabe. Die Dogmatik nimmt daher nicht ihren Ausgangspunkt in dem Zweifel, was als Forderung für die Philosophie oft aufgestellt ist, entwickelt sich nicht aus der Leere des Zweifels, sondern aus der Fülle des Glaubens; sie erscheint nicht, um durch ihre Beweise dem wankenden Glauben Stützen zu geben, um als eine Krücke für den Glauben zu dienen, als ob dieser auf seine alten Tage gebrechlich und hinfällig geworden wäre. Sie entspringt aus der ewigen Jugendkraft des Glaubens, aus dem Vermögen desselben, aus seinen eigenen Tiefen einen Reichthum von Schätzen des Wissens und der Erkenntniß zu entfalten, ein Reich von Erkenntnissen auszubilden, wodurch er sowohl sich selbst als die ihn umgebende Welt beleuchtet. Sie ist deshalb nicht eine Nothhülfe für den Glauben, sondern zur Verherrlichung des Glaubens, in gloriam fidei, in gloriam dei. Ein vom Zweifel ausgehungertes Bewußtsein hat nie eine Dogmatik hervorbringen können.

Blicken wir auf die großen Dogmatiker, welche hier Meister und Vorbilder sind, blicken wir auf einen Athanasius, einen Anselm von Canterbury, einen Thomas Aquin, oder blicken wir auf die Reformatoren und ihre Nachfolger: immer finden wir, daß es der Glaube ist, der ihnen die Impulse und Grundmotive zu ihren Werken gegeben hat, daß sie gedacht und geforscht haben nicht in der Unsicherheit des Zweifels, sondern in der Gewißheit des Glaubens, wie ja auch im Allgemeinen gesagt werden muß, daß es der Glaube ist, der den Impuls gegeben hat zu aller ächten kirchlichen Baukunst. Und blicken wir auf die wenigen dogmatischen Productionen, die in unserer Zeit mit dem Gepräge eines selbstständigen Denkens hervorgetreten sind, so finden wir wiederum, daß, was diese von der großen Masse der philosophischen Productionen unterscheidet, eben das Bestreben ist, die eigne Intelligenz des Glaubens zu entfalten. In dieser Beziehung bezeichnet die Schleiermacher'sche Dogmatik einen Wendepunkt in der neueren Zeit. Denn wie man auch über die Tiefe und Reinheit des Glaubens und der Erkenntniß, die hier ausgesprochen ist, urtheilen mag, so ist dies doch eine der großen Wirkungen, die jenes Werk hervorgebracht hat, daß bei Vielen die Erkenntniß wieder wach geworden ist, daß die Dogmatik ihr eignes selbstständiges Princip hat und ihr Reich nicht von einer von außen gegebenen Philosophie zu Lehn nehmen soll. Wenn wir nun gesagt haben, daß das Gebiet der Dogmatik auf der einen Seite durch den Katechismus, auf der andern durch die Philosophie, die den Glauben nur zu ihrem Object macht, abgegrenzt ist, so beansprucht dieses nur eine vorläufige, heuristische Bestimmung zu sein. Denn innerhalb dieser Grenzen ist Raum für eine große Verschiedenheit mehr oder minder vollkommener, dogmatischer Formen, und es ist deshalb die Aufgabe der Einleitung, die Art des Erkennens, das genus cognoscendi näher zu bestimmen, welches die Eigenthümlichkeit der Dogmatik ausmacht.

§. 3.

Der Begriff der Dogmatik läßt sich nur mittheilen in Zusammenhang mit den Begriffen: Christenthum und christliche Kirche, katholische und evangelische Kirche, welche wiederum auf die Begriffe Religion und Offenbarung zurückweisen. Obgleich diese Punkte erst in dem dogmatischen System selber ihre vollständige Entwickelung finden können, so müssen sie doch vorläufig und im Allgemeinen dargestellt werden, damit der Begriff der Dogmatik begründet werden kann.

Religion und Offenbarung.

§. 4.

Alle Religion ist Gottesbewußtsein, ein Gottesverhältniß, den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch enthaltend,

zugleich aber die Lösung, Aufhebung dieses Gegensatzes zur Einheit. Die Religion ist daher näher zu bezeichnen als das Bewußtsein des Menschen von seiner Gemeinschaft mit Gott, seiner Vereinigung mit Gott. Die Religion ist verschieden von der Kunst und der Philosophie, — denn auch die Philosophie ist Gottesbewußtsein, weil der Gegenstand der Philosophie Gott ist, sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen, und die Kunst *kann* Gottesbewußtsein sein, weil die Kunst die Offenbarungen Gottes zum Gegenstande ihrer Darstellungen machen kann. Aber der wesentliche Unterschied zwischen diesen Sphären und der religiösen ist dieser, daß das speculative und ästhetische Gottesverhältniß nur ein Verhältniß in zweiter Linie ist, ein Verhältniß durch Idee, durch Gedanke und Bild, während das religiöse Gottesverhältniß ein Seinsverhältniß ist, das Eins ist mit dem persönlichen Leben und Sein in diesem Verhältniß; und wir können daher sagen, daß Religion im wahren Sinne ein *Leben* in Gott ist. Während auf diese Weise die Heroen der Kunst und Wissenschaft Gott nur in dem Spiegelbilde des Gedankens und der Phantasie haben, so hat der Fromme Gott in seinem Sein, was augenfällig einleuchtet, wenn wir Dichtern und Philosophen Propheten und Apostel gegenüber stellen. Zwischen der Philosophie und Kunst auf der einen Seite und der Religion auf der andern Seite ist daher derselbe Unterschied, als zwischen der begrifflichen Construction oder bildlichen Darstellung eines Betenden und für das Reich Gottes Arbeitenden und dem persönlichen Leben, Beten und Arbeiten für das Reich Gottes.

§. 5.

Das religiöse Gottesverhältniß muß daher näher bestimmt werden als das *heilige*, das persönliche Gottesverhältniß, das seinen allgemeinen Ausdruck im Gewissensverhältniß hat. Denn das Gewissen hat nicht nur eine der Welt zugewandte Seite, ist nicht nur das Bewußtsein von dem Sittengesetz, welches das menschliche Leben beherrschen soll, sondern es hat auch eine Gott zugewandte Seite, obgleich diese Seite bei den meisten Menschen verdunkelt ist; das Gewissen ist des Menschen ursprüngliches *Zusammenwissen* (Samviden) mit Gott von seinem persönlichen Seinsverhältniß zu ihm, ein unmittelbares, ein *fühlbares* Zusammenwissen mit Gott. Denn wie ich mich in meinem Gewissen weiß, so lebe und bin ich.

Alle Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen erhalten nur dadurch religiöse Bedeutung, daß sie aus diesem Grundverhältnisse entspringen oder in dasselbe aufgenommen werden, und alle Gewißheit von göttlichen und menschlichen Dingen ist nur dann eine religiöse Gewißheit, wenn sie die Gewißheit des Gewissens ist. Aber dieses heilige Gottesverhältniß kann nur unter der Voraussetzung des Theismus, nicht unter der des Pantheismus Statt finden, kann nur Statt finden unter Voraussetzung des freien, des wissenden und wollenden Schöpfergottes, der seine ewige Macht und Gottheit in der Creatur kund thut; nur wo die Creatur und die menschliche Persönlichkeit Gott gegenüber eine relative Selbstständigkeit hat, nur wo ein creatürlicher Wille dem ewigen Gotteswillen begegnet, kann die Rede sein von einem heiligen Verhältniß des Gegensatzes und einem heiligen Verhältniß der Einheit. Die pantheistischen Religionsformen entbehren, wie das Heidenthum zeigt, den Charakter der Heiligkeit und des Gewissens, oder besitzen denselben nur in großer Verdunkelung; sie stellen daher unvollkommene und unwahre Gestalten der Religion dar, was auch so ausgedrückt werden kann, daß das Gottesbewußtsein des Heidenthums sich in einer unreinen Vermischung mit dem Weltbewußtsein befindet, daß das religiöse Bewußtsein, wie namentlich alle Mythen darthun, in einer unreinen Vermischung mit dem ästhetischen und speculativen Bewußtsein sich befindet.

§. 6.

Wie es des Menschen Bestimmung ist, auf einmal sich *selbst* zu sein und *Glied* eines größeren Ganzen zu sein, so tritt dieses in höchster Potenz in der Religion hervor, die des Menschen centrale Bestimmung ist. Das religiöse Bewußtsein ist, wie das individuellste, persönlichste Bewußtsein, so zugleich Gemeinschaftsbewußtsein. Denn nur in einem *Reiche* Gottes, nur in einem Reiche von Gott beseelter Individuen, die sich in einer Wechselseitigkeit von Productivität und Receptivität, von Mittheilen und Empfangen zu einander verhalten, kann die Religion ihren Reichthum entfalten. Die Geschichte ist voll Zeugnisse der gemeinschaftbildenden Macht der Religion. Diese bezeugt nicht nur der Tempel und die Synagoge unter dem A. T., nicht nur die christliche Kirche und das christliche Conventikel, sondern auch die Volksreligionen des Heidenthums. Wo die Religion eine bloße Privatsache ist, *nur* die Sache der Ein-

zelnen wird, da ist dies ein Zeichen, daß ein Zustand der Auflösung, ein Bruch zwischen dem Subjectiven und Objectiven eingetreten ist.

Anm. Die Behauptung, die in neuerer Zeit bisweilen aufgestellt worden ist, Religion sei ein Talent, und es könne nicht von jedem Menschen gefordert werden, daß er religiös sei, so wenig wie es von jedem Menschen gefordert werden könne, daß er künstlerisches oder philosophisches Talent habe, ist falsch; denn freilich kann es Menschen geben, die in höherem Grade als andere das religiöse Organ besitzen, freilich kann von dem religiösen Talent und dem religiösen Genius die Rede sein; aber grade weil die Religion die centrale Bestimmung des Menschen ist, ist es in demselben Sinne eine Forderung an jeden Menschen, religiös zu sein, wie es eine Forderung an jeden Menschen ist, sittlich zu sein, obgleich Letzteres nicht ausschließt, daß auch von dem sittlichen Genius die Rede sein kann. Wenn es oft wiederholt worden ist, daß es doch viele Menschen giebt, welche sittlich sind ohne religiös zu sein, so wollen wir dieses nicht läugnen; nur behaupten wir, daß eine solche Sittlichkeit ohne Innerlichkeit und Tiefe ist. Ohne alle Religion, ohne einen gewissen Glauben an eine Vorsehung, sei es auch nur der unbestimmte Glaube an eine Alllenkung, ist keine selbstbewußte Sittlichkeit denkbar.

§. 7.

Suchen wir eine bestimmtere Erkenntniß der psychologischen Erscheinungsformen der Religiösität, so können wir es jetzt als allgemein angenommen voraussetzen, daß die Religion in psychologischer Beziehung sich weder ausschließlich als ein Fühlen, noch als ein Erkennen oder Wollen äußert, daß hier nicht mehr die Rede ist von einem Entweder-oder, sondern nur von einem Sowohl-als auch. Die Schleiermachersche Dogmatik setzt die Religion ausschließlich ins Gefühl, und da das Gefühl der Ausdruck ist für die unmittelbarste Berührung des Bewußtseins und des Gegenstandes, so kann man sagen, daß die Grundlage der Religiösität hiemit bezeichnet ist, ihre Grundlage, nicht ihre Krone. Wenn Schleiermacher das religiöse Gefühl als ein Gefühl absoluter Abhängigkeit bezeichnet hat, so hat er dadurch ebenso wie die Mystiker die Frömmigkeit als einen gottleidenden Zustand bezeichnet, als einen Zustand, in welchem der Mensch im Innersten seines Gemüths sich berührt fühlt von der Macht, in der wir leben, weben und sind, ein heiliges Pathos, da der Mensch sich fühlt als Gefäß und Wohnung der Gottheit. Wie aber diese Beschreibung an die Mystik erinnert, so ist sie selber mystisch; denn es steht in unbestimmter Dämmerung,

welche die absolute Macht sei, von der ich mich abhängig fühle, ob es das unpersönliche Absolute ist, ob es ein Fatum ist, oder ob es die ethische, die heilige, die gute Macht ist. Nur im letzten Falle kann der gottleidende Zustand, kann das absolute Abhängigkeitsgefühl zugleich ein befreiendes und erhebendes Gefühl sein. Denn nur von der guten, der heiligen Macht kann ich mich in meiner Persönlichkeit bestätigt fühlen, nicht von dem unpersönlichen Absoluten. Um diese Zweideutigkeit aufzuheben, bestimmen wir mit Mynster das religiöse Grundgefühl als ein Gefühl unbegrenzter Ehrfurcht. Darin liegt das tiefste Gefühl der Abhängigkeit, der Endlichkeit, der Creatürlichkeit, der Demuth; zugleich aber ist darin enthalten, daß die Macht, von der ich mich abhängig fühle, die gute, die heilige Macht ist, an die ich mich in meinem Gewissen gebunden fühle, nicht ein Fatum, das nur Gegenstand der Furcht, nicht der Ehrfurcht sein kann. Und in dieser Abhängigkeit der Ehrfurcht keimt das Vertrauen, die Hingebung, die Liebe, wie wir es in der Religion der Patriarchen sehen. Wie die Ehrfurcht Abrahams der Ausdruck ist für die Abhängigkeit der Creatur von dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, so ist in dieser Ehrfurcht schon eine Ahnung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

§. 8.

Wenn der Mensch in dem religiösen Gefühl sich in einem gottleidenden Zustand befindet, so wird er durch die religiöse Erkenntniß, um wieder einen Ausdruck der Mystik zu gebrauchen, frei von Gott; es ist das Licht der Erkenntniß, wodurch das religiöse Abhängigkeitsgefühl nicht ein niederdrückendes, sondern ein erhebendes Freiheitsgefühl wird; nur durch dieses Licht kann das dunkele, mystische Abhängigkeitsgefühl zu dem Gefühl der Ehrfurcht, der Hingebung und der Liebe verklärt werden. Durch das Licht der Erkenntniß wird nämlich Gott dem Bewußtsein gegenständlich, und erst hiemit tritt das freie Verhältniß des Gegensatzes und der Einheit ein. Die Erkenntniß aber, von der wir reden, ist nicht eine Erkenntniß von der Religion, sondern, wie Daub sie bezeichnet hat, die Erkenntniß in der Religion, was schon im Begriffe des Gewissens liegt, welches ja nicht nur ein Gefühl, sondern auch ein Wissen ist. Wenn Hegel das religiöse Wissen als ein unmittelbares Wissen bezeichnet hat, so können wir uns sehr

wohl dieſen Ausdruck aneignen, nur daß wir alsdann unter dem Unmittelbaren nicht das Niedrigere verſtehen, das Unvollkommene, welches durch die Philoſophie als das Vollkommene abgeſchafft werden ſoll, ſondern das urſprüngliche, das primitive Wiſſen, welches das Fundament der Speculation iſt.

Das religiöſe Wiſſen von Gott iſt nicht ein Wiſſen in der Form des abſtracten Gedankens, ſondern die Idee von Gott gewinnt Geſtalt in einer umfaſſenden *Anſchauung* von der Welt und dem Menſchenleben in ſeinem Verhältniß zu Gott, einer Anſchauung von Himmel und Erde, Natur und Geſchichte, Himmel und Hölle. Die Frömmigkeit erkennt nicht nur durch den vom Gewiſſensverhältniſſe umſchloſſenen und in dieſem Verhältniß entſtehenden Gedanken, ſondern auch durch die in dieſem Verhältniß entſtehende *Vorſtellung*. Wenn wir daher nicht nur die Vernunft, ſondern auch die Phantaſie als das Organ des religiöſen Erkennens nennen, wenn wir ſagen, daß ohne Phantaſie Niemand Gott lebendig denken kann, ſo mag dieſe Behauptung Vielen fremdartig klingen; die Erfahrung aber zeigt, daß keine Religion in größerem hiſtoriſchen Stil hervorgetreten iſt, ohne eine umfaſſende Phantaſieanſchauung mit ſich zu bringen, eine Phantaſieanſchauung, in der das Unſichtbare mit dem Sichtbaren vermählt iſt, ſei es nun, daß dieſe Vermählung des Sichtbaren und Unſichtbaren nur als Mythus und Symbol Bedeutung hat, oder mit der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung hervortritt. Wir wollen uns hier nicht berufen auf die Schönheitsreligion der Griechen, oder auf die großartige Phantaſieanſchauung in den Mythen des Nordens, da mit Recht geſagt werden kann, daß das religiöſe Element ſich hier in einer unwahren Vermiſchung mit dem Poetiſchen befindet; wir wollen uns auf den Hebräismus berufen und auf das Chriſtenthum ſelber, die auf das beſtimmteſte lehren, Gottes Weſen ſei unſichtbar wie der Gedanke und der Geiſt, dennoch aber beide durch ihre heilige Geſchichte, ihre Symbolik und Bilderſprache (welches alles nicht ohne eine entſprechende religiöſe Phantaſie gefaßt werden kann) auf das beſtimmteſte unſere Behauptung beſtätigen, daß die Phantaſie nicht nur dem Aberglauben, ſondern auch der wahren Religion angehöre. Stets aber muß feſtgehalten werden, daß die religiöſe Phantaſieanſchauung urſprünglich eine Anſchauung *in* der Religion iſt, eine Anſchauung in dem religiöſen Seinsverhältniß, nicht ein Product der Cultur oder Kunſt.

Selbst von den Mythen gilt es, daß sie nicht ein Product der Cultur sind, sondern im Gegentheil Voraussetzungen des Culturbewußtseins.

Anm. Die religiöse Anschauung kann man auch aus zweiter Hand, d. h. auf ästhetische oder philosophische Weise besitzen. Und grade weil die religiöse Anschauung sich in dem Element der Objectivität, des Gedankens und der Phantasie bewegt, kann sie von ihrer Lebenswurzel im Gemüthe losgerissen werden und, unabhängig von dem persönlichen Glauben, auf eine bloß ästhetische oder philosophische Weise angeeignet werden. So giebt es Philosophen, Dichter, Maler, Bildhauer, welche mit großer plastischer Kraft die christlichen Vorstellungen dargestellt haben, ohne doch selbst diese Vorstellungen auf religiöse Weise besessen zu haben, indem sie sich nur durch das Medium des Gedankens und der Phantasie zu denselben verhalten haben. Und so besitzt ein großer Theil der Menschen unserer Zeit die religiösen Vorstellungen nur auf ästhetische Weise oder in der Reflexion der Bildung, besitzen sie nur aus zweiter Hand, weil sie die diesen Vorstellungen entsprechenden persönlichen Gefühle und Gewissensbestimmungen nicht kennen, d. h. weil ihre Erkenntniß nicht eine Erkenntniß in dem religiösen Seinsverhältniß ist. Die Aneignung religiöser Vorstellungen, ja einer umfassenden religiösen Lebensanschauung, ist daher keineswegs ein untrügliches Criterium davon, daß man selbst religiös ist; auf religiöse Weise besitzt man die Anschauung nur, wenn sie wurzelt in der entsprechenden Herzens- und Gemüths-Innerlichkeit, wenn der Mensch in seinem Gewissen sich an diese Anschauung gebunden fühlt, oder wenn er daran glaubt. Und selbst wenn ein Mensch mit Hülfe der christlichen Anschauung kräftige Thaten in Kunst und Wissenschaft ausführen, weissagen und Teufel austreiben könnte: dennoch wird Christus sich nicht zu ihm bekennen, wenn er nicht selber in dem rechten persönlichen Verhältniß zu dieser Anschauung steht. Grade in unserer Zeit ist es in hohem Grade nöthig, aufmerksam zu machen auf diese Zweideutigkeit, welche in der Art und Weise stattfindet, auf welche man die religiöse Anschauung besitzen kann.

§. 9.

Das religiöse Bewußtsein schließt sich erst ab als ein religiöses Wollen. Im Gefühl und Erkenntniß sucht Gott den Menschen, um ihn an sein Reich zu ziehen, aber erst im Willen bestimmt sich die Religion als ein Cultusverhältniß von Seiten des Menschen. Kein Mensch kann sich absolut dem entziehen, von religiösen Gefühlen berührt zu werden; Niemand kann in jedem Sinne sich dem entziehen, in einen gottleidenden Zustand versetzt zu werden, wenn auch nur in flüchtigen Augenblicken; Niemand kann sich absolut entziehen dem Lichte der religiösen Erkenntniß, das durch das Gewissen

sich uns aufnöthigt. Aber es steht bei dem Menschen, ob er diesen Gefühlen Raum geben will, ob er sich entschließen will, dieses Gefühl *gelten* zu lassen, ob er sich *hingeben* und sich in ein freies Cultusverhältniß zu dem sich offenbarenden Gott setzen will. Der Wille ist daher das abschließende Moment in dem religiösen Bewußtsein.

§. 10.

Die centrale Einheit der hier entwickelten Momente, die sich einander gegenseitig bestimmen und begründen (denn wie der Wille z. B. dem Gefühle die rechte Gründlichkeit giebt, so beruht wiederum die Kräftigkeit des Willens auf dem tiefen Gemüthe), die centrale Einheit dieser Momente nennen wir *Glauben*. Der Glaube ist ein Gefühlsleben, ein Gemüthsleben in Gott (insofern wir unter Gemüth den persönlichen Lebensgrund verstehen, wo sich Alles noch in der Unbestimmtheit der Fülle regt), und Niemand ist gläubig, der nicht sich gefühlt hat in Gott und Gott in sich. Der Glaube *weiß was* er glaubt, und im Lichte der Anschauung sieht er die heiligen Wahrheiten mitten in der Bewegung und im Gewirre des Weltlebens; und obgleich sein Wissen nicht ein begreifendes Wissen ist, sein Anschauen nicht das Schauen von Angesicht zu Angesicht, welches erst in dem künftigen Leben eintritt, obgleich er an Klarheit unter diesen Formen steht: so steht er doch an Gewißheit hinter keinem von diesen zurück; denn eben dies ist das Wesen des Glaubens, daß er ist die feste zuversichtliche Gewißheit dessen, das man nicht siehet. Der Glaube ist endlich der tiefste Willensact, der tiefste Act des Gehorsams und der Hingebung. Nemo credit nisi volens — deshalb geht der Glaube auch nothwendig in Handlung über, theils in bestimmte Cultushandlungen (Opfer, Gebet, Sacrament), theils in Handlungen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens, welches hiedurch das religiöse Gepräge erhält.

Anm. Wo eins der hier entwickelten Momente mit Ausschließung der andern hervorgehoben wird, wird der wahre Glaubensbegriff verläugnet, und es entsteht eine einseitige krankhafte Gestalt der Religion. Die einseitige Gefühlsrichtung führt zu Mystik und Quietismus; das einseitige Hervorheben der religiösen Erkenntniß und Anschauung führt entweder zum abstracten Orthodoxismus oder zu einem ästhetischen Phantasiespiel mit den religiösen Vorstellungen. Die einseitige Willensrichtung führt zum Moralismus, wie bei Kant und Fichte.

§. 11.

Der Glaube an Gott ist Glaube an Gottes Offenbarung oder an die Selbstmittheilung Gottes an sein Geschöpf, eine Selbstmittheilung, in welcher göttliche Wahrheitsmittheilung, Lichtmittheilung und Lebensmittheilung einander gegenseitig bedingen. Wie der Glaube Glaube ist an den übernatürlichen, den transcendenten Gott, der sein Wesen und seinen Willen in der Welt offenbart, so unterscheidet der Glaube das Leben in Gott von dem Leben in der Welt, und der Glaube weiß, daß der Gedanke, in welchem er Gott denkt, nicht aus der Welt stammt, nicht aus des Menschen eignem Herzen, sondern von Gott, der sich dem Menschen offenbart. Dies Bewußtsein von dem Unterschiede zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen ist von dem gläubigen Bewußtsein unzertrennlich, und deshalb ist das Heidenthum ohne Glauben in der bestimmten Bedeutung des Worts, weil im Heidenthum kein wahrer Unterschied ist zwischen dem Heiligen und Profanen, kein wahrer Unterschied zwischen Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein. Eine Frömmigkeit, eine εὐσέβεια, kann im Heidenthum wohl gefunden werden, aber kein Glaube, weil das Licht der Offenbarung fehlt, oder weil dieses Licht doch nur blitzweise und vorübergehend in die Finsterniß hineinleuchtet. Es können da höchstens sporadische Glaubensregungen sich finden, eine Ruhe des Glaubens aber kennt das Heidenthum nicht.

§. 12.

Da Offenbarung Mittheilung des Geistes an den Geist ist, so kann nicht die Natur, sondern nur der Geist selber das vollkommene Offenbarungsmittel sein. Denn obgleich es allerdings der Schöpfergeist ist, der durch die Natur zu dem geschaffenen Geiste redet, so redet die Natur mit ihrer stummen Sprache doch nur auf eine indirecte und verblümte Weise von der ewigen Macht und Gottheit des Schöpfers; die directe, unzweideutige Offenbarung kann nur gefunden werden in der Welt des Geistes, des Wortes, des Gewissens und der Freiheit, oder in der Geschichte. Offenbarung und Geschichte sind daher nicht zu trennen, aber wenn es keine andere Geschichte gäbe als die Weltgeschichte, so würde die Offenbarung Gottes doch noch ihr adäquates Medium vermissen. Die Weltgeschichte zeigt uns allerdings eine Entwickelung von Ideen, von göttlichen Potenzen und Kräften; aber daß diese weltgeschicht-

liche Entwickelung, die ihrem objectiven Charakter zufolge nur nach dem Ganzen, dem Geschlechte fragt, während sie sich zu den Individuen gleichgültig zu verhalten scheint, daß dieser Weltlauf dazu dient, einen heiligen Willenszweck zu fördern und ein Reich Gottes zu bauen, wo Gott durch die Gesammtheit sich zu jeder einzelnen Seele in ein persönliches Verhältniß setzt — dies wird zwar im Gewissen vernommen, vergebens aber suchen wir in dem allgemeinen Weltlauf eine solche Offenbarung dieses Geheimnisses, daß wir in derselben Ruhe finden können. Wohl hören wir die heilige Stimme Gottes durch die welthistorischen Stimmen, und in den Thaten der Menschen und in den welthistorischen Begebenheiten erkennen wir auch die Thaten Gottes; aber in dem welthistorischen Getümmel vermischen sich die Stimme Gottes und der Menschen Stimmen vor unserm Ohr, und der heilige Wille der Vorsehung, den wir in den menschlichen Schicksalen erblicken, verbirgt sich wieder vor unserm Blick unter dem rastlosen Strome des Weltlaufs. Soll in Wahrheit die Rede sein von einer heiligen Gottesoffenbarung, so muß es eine Geschichte in der Geschichte geben, so muß es innerhalb der Weltgeschichte eine heilige Geschichte geben, in welcher Gott sich als Gott offenbart, eine Geschichte, in welcher der heilige Weltzweck sich als solcher offenbart, wo das Wort Gottes sich auf eine solche Weise in das menschliche Wort einfaßt, daß letzteres das reine Organ für das erstere wird, und wo die That Gottes sich also in des Menschen That einfaßt, daß letztere für die erstere vollkommen durchsichtig wird. Die heilige Geschichte muß daher als Geschichte eines Bundes auftreten, in welchem Gott durch heilige Thatsachen sich in ein besonderes, persönliches Verhältniß zu dem Menschen setzt, sie muß auftreten als eine Geschichte der Erwählung, eine Aussonderung von der Profangeschichte; und so erscheint sie in der Geschichte Israels, wo Alles sich nur bewegt um den heiligen Weltzweck als solchen, um Gottes Wort und Gottes Thaten, und welche ihr Ende und ihre Fülle in der heiligen Geschichte Christi findet, von welchem Punkte aus die Geschichte der christlichen Kirche die Weltgeschichte als eine neue Geschichte in der Geschichte durchströmt. Die hier bezeichnete, in die heilige Geschichte eingefaßte, durch die Kirche sich fortpflanzende Offenbarung, nennen wir die besondere, die positive Offenbarung in ihrem Unterschied von jener allgemeinen Offenbarung in der Natur

und der sittlichen Weltordnung, die mit der bloß natürlichen Entwickelungsgeschichte der Menschen gegeben ist.

§. 13.

Wenn man die drei großen Religionsformen Heidenthum, Judenthum und Christenthum als drei verschiedene *Entwickelungsstufen* in dem religiösen Bewußtsein bezeichnet hat, so muß hervorgehoben werden, daß nur das Judenthum und Christenthum mit ihrer heiligen Geschichte ein gemeinschaftliches Entwickelungsprincip haben, während das Heidenthum mit seinen Mythen auf ein wesentlich verschiedenes Princip hinweist. Freilich haben sowohl ältere als neuere gnostische Systeme die drei Religionen als wie aus *einem* Stück begreifen wollen, indem sie das Heidenthum als den natürlichen Ausgangspunkt für die Religionsentwickelung zu Grunde gelegt und die heilige Geschichte des Judenthums und Christenthums als eine andere Gestalt des mythischen Bewußtseins zu begreifen gesucht haben. Aber dieses Streben beruht auf einer Verläugnung des Begriffs der Offenbarung, auf einer Verkennung des principiellen Gegensatzes zwischen Offenbarung und Mythus. Der Mythus hat allerdings dies mit der Offenbarung gemein, daß er nicht ein Product willkührlicher Dichtung ist, sondern einen objectiven, einen geheimnißvollen Ursprung hat, wie die Offenbarung. Aber der Mythus hat seinen geheimnißvollen Ursprung in dem Weltgeist, in dem *kosmischen* Geist, während die Offenbarung ihren Ursprung hat in dem *heiligen* Geist. Der Mythus hat daher allerdings einen reichen Ideeninhalt, aber keinen heiligen Willensinhalt. Gerade weil er nur Ideen zu seinem Inhalt hat, haben die mythischen Gestalten nur ein Scheindasein für die Vorstellung und die Phantasie, sind nur Personificationen der Idee. Und grade weil die Offenbarung die Offenbarung des heiligen *Willens* ist, erfordert sie *Geschichte* als ihr Medium, historische Thatsachen, historische Persönlichkeiten, denn nur die Geschichte ist das rechte Element des Willens, und die heilige Geschichte das Element des heiligen Willens. Die mythische Traumwelt muß mit ihren Personificationen vor dem Lichte der Cultur verschwinden, weil sie nur das in der Form der Gährung ist, was Philosophie und Kunst in der Form des taghellen Bewußtseins sind; denn das eigentlich religiöse Element hat im Mythus theils nur ein unbestimmtes, theils ein sporadisches und

mystisches Dasein. Die Offenbarung dagegen kann nicht aufgehoben werden durch irgend ein Wissen, grade weil sie nicht eine niedrigere Form des Wissens ist, sondern heilige Thatsache und heiliges Leben. Hiemit ist keineswegs geläugnet, daß innerhalb des Gebiets der Offenbarung sich eine Symbolik ausbilden kann, ja muß, die auf eine dem Mythus analoge Weise die heiligen Ideen symbolisirt, und daß wiederum, unter Voraussetzung der heiligen Geschichte, sich eine Mythologie ausbilden kann, wie wir es in dem Katholicismus sehen, wo der Legendenkreis wie eine Schlingpflanze den Stamm der heiligen Geschichte umschlingt; aber wir behaupten nur, daß die Offenbarung ihrem Persönlichkeitsprincip zufolge nicht zu trennen ist von einer heiligen Geschichte und in principiellem Gegensatz steht zu der mythischen Schein- und Traumwelt.

§. 14.

Wenn man die drei großen Religionsformen als verschiedene Bewußtseinsstufen bezeichnet hat, so ist dieser Ausdruck nicht erschöpfend. Sie sind drei verschiedene Stufen des Seins, was das Christenthum dadurch ausdrückt, daß es sich selbst sowohl als eine neue Schöpfung des Menschengeschlechts bezeichnet, als auch als eine Erlösung von einem unwahren, einem abnormen Sein, welches letztere sich im Heidenthum darstellt, während Israel die anfangende und vorbereitende Erlösungsökonomie darstellt. Während das Heidenthum Gott entfremdet ist, sich nur verhält zu den in der Welt hervortretenden göttlichen Ideen, ohne durch diese hindurch sich zu dem göttlichen Schöpferwillen zu verhalten: ist Israel als das auserwählte Volk auf eine höhere Stufe des Seins erhoben, wo selbst die neue Schöpfung vorbereitet wird, die neue Schöpfung, die erst durch Gottes Menschwerdung in Christo ihren rechten Füll- und Anfangspunkt findet.

Christenthum und christliche Kirche.

§. 15.

Der tiefste Gegensatz des Seins zwischen Gott und der Welt, der denkbar ist, ist der Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen. Betrachten wir nun die verschiedenen Religionen in ihrem Verhältniß zu diesem

religiösen Grundproblem, so können wir sagen: das Heidenthum kennt nicht das Problem, Israel lebt in dem Problem und erwartet die Lösung desselben, aber nur das Christenthum giebt die wirkliche Lösung.

Das Heidenthum kennt nicht das Problem der Schöpfung oder das religiöse Problem, welches mit der Abhängigkeit von einem heiligen Schöpfergott gegeben ist. Das Verhältniß des Gegensatzes zwischen Gott und der Welt ist nur oberflächlich aufgefaßt; es ist da nur ein ideeller Gegensatz zwischen Gott und der Welt, wie in allem Pantheismus, und die Lösung braucht daher auch nur eine Lösung in Bild, in Mythe und Symbol zu sein. Das Judenthum dagegen lebt in dem Verhältniß der Schöpfung und damit in dem Verhältniß des Gewissens; aber das Verhältniß der Schöpfung setzt einen Dualismus zwischen Himmel und Erde; Gott und die Welt sind zwei verschiedene Sein, nicht nur zwei Seiten Desselben; Gott gegenüber steht eine erschaffene Welt als Nicht-Gott, steht ein erschaffener Geist im Verhältniß des Gewissens, der Abhängigkeit, des Gehorsams; hier ist der Gegensatz wirklich. Aber das Erschaffene strebt zurück nach dem Unerschaffenen, das Creatürliche nach der Vereinigung mit dem Uebercreatürlichen. „Du hast uns zu Dir geschaffen, und unser Herz ist unruhig und ruhet nicht, bevor es in Dir ruhet, o Herr!" Und doch ist ein unendlicher Abstand zwischen dem Ewigen, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, und dem endlichen begrenzten Menschengeschöpf, das Staub und Asche ist, eine Kluft, die nicht ausgefüllt werden zu können scheint. Das Christenthum löst dieses Problem durch sein Evangelium von der Menschwerdung Gottes in Christo. Nicht in Bild oder Mythus ist der Gegensatz gelöst, denn es ist ein Gegensatz im Sein und muß im Sein gelöst werden. Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, das Wort, das im Anfang war bei Gott und selber Gott war, das Wort, durch welches alle Dinge geschaffen sind; die Menschen sahen seine Herrlichkeit als des Einbornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. Als das menschgewordene Wort, als derjenige, in dem die Fülle der Gottheit wohnet leibhaftig, ist Christus der Mittler zwischen Gott und dem Geschöpf, der Mittler für die Verklärung des geschaffenen Abhängigkeitsverhältnisses in das unendliche Freiheitsverhältniß, für die Verwandlung der Menschen aus Geschöpfen in Kinder Gottes.

Die Idee der Incarnation geht freilich auch durch die Mythen des Heidenthums, aber die Einheit zwischen Gott und den Menschen ist eine bloß natürliche Einheit, die den Gegensatz der Heiligkeit nicht enthält. Es war daher die Bestimmung des Hebräismus, den heiligen Dualismus zwischen Himmel und Erde festzuhalten, bis der Zeit Fülle kam, da Himmel und Erde die wahre Vereinigung in Christo eingehen konnten. Die Vorstellung des Heidenthums von der Einheit Gottes und des Menschen ist nicht die Vorstellung, daß Gott Mensch geworden ist, sondern die Vorstellung, daß der Mensch Gott wird, nicht Menschwerdung Gottes, sondern Apotheose des Menschen. Dem Hebräismus geht die Idee der Incarnation in seiner Messias-Hoffnung auf, allerdings unter einer beständigen Furcht davor, Gott und Mensch in Wesenseinheit zu setzen, weshalb die vollkommene Vorstellung von der Incarnation hier nicht gefunden wird. Aber darin erweist sich die Hoffnung Israels als eine heilige Hoffnung, daß der Messias von Oben kommen soll durch einen Act der sich herablassenden Liebe Gottes, zu welcher die menschliche Natur sich nur leidend, empfangend, hingebend verhält.

Aber das religiöse Grundproblem liegt noch tiefer als das Problem der Schöpfung. Der Dualismus zwischen Himmel und Erde ist nicht nur der Dualismus zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern zwischen dem heiligen Gott und einer sündigen Welt. Das Heidenthum kennt dieses Problem nicht. Denn das Böse ist dem Heidenthum nur Beschränkung, Unwissenheit, ein Mangel der Natur, ein Schicksal, das der Endlichkeit anhaftet, aber nicht Sünde, nicht die Störung eines heiligen Gottesverhältnisses, entstanden in dem Willen des Geschöpfes. Der Hebräismus lebt in diesem Problem. Seine heilige Ueberlieferung fängt an mit dem Bericht von dem Sündenfall des Menschen, und der Dualismus zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen geht durch die ganze Geschichte Israels, unabläßig bezeugt vom Gesetz und den Propheten. Aber die Wiederherstellung des gebrochenen Verhältnisses oder die Versöhnung der Sünde ist in Israel nur in einer bildlichen Vorausdarstellung, in Typen und Weissagungen. Erst durch die Menschwerdung Gottes in Christo tritt der wahre Mittler in die Welt. „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber*)."

*) 2 Corinther 5, 19.

In diesem Evangelium von dem Gekreuzigten liegt die Lösung des schweren Problems der Sündhaftigkeit. Nicht in Bildern und Mythen ist die Versöhnung geschehen, denn wir haben nicht eine „gemalte Sünde, und darum auch nicht einen gemalten Erlöser"; in der Wirklichkeit hat der Gottmensch gelitten, in der Wirklichkeit ist er gekreuzigt zu einer Versöhnung für der Welt Sünde. Mit ihm, dem neuen Adam, ist das ganze Geschlecht organisch verbunden, und indem er für Alle gestorben ist, sind sie alle gestorben, auf daß die, so da leben, nicht mehr ihnen selber leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist*).

Das Wesen des Christenthums ist daher nicht verschieden von Christo selber. Der Religionsstifter ist selber der Inhalt der Religion. Er ist nicht nur ein historischer Religionsstifter, dessen Persönlichkeit von der Lehre, die er verkündet, getrennt werden kann, sondern die Persönlichkeit Christi hat eine ewige, eine stets gegenwärtige Bedeutung für das Menschengeschlecht. Wie er ist der Mittler und Versöhner, der heilige Einheitspunkt zwischen Gott und der sündigen Welt, so ist er auch fortwährend der Erlöser des Menschengeschlechts. Alle wiedergebärenden, alle reinigenden, alle heiligenden Wirkungen, durch welche der Mensch von dem in der Sünde gebundenen Zustand befreiet und des Mysteriums der Incarnation und der Versöhnung theilhaftig gemacht wird, gehen von der Persönlichkeit Christi aus, durch den von ihm in seine Gemeinde ausgehenden Geist.

§. 16.

Der Begriff der heiligen Geschichte ist nicht zu trennen von dem Begriff des Wunders. Obgleich dieser Begriff erst in dem dogmatischen System selber seine vollständige Entwickelung finden kann, so können wir doch hier im Allgemeinen das Grundwunder des Christenthums als das Wunder der Incarnation bestimmen, oder als das Wunder der Menschwerdung Gottes in Christo. Christus selbst ist das Grundwunder des Christenthums, indem sein Kommen der absolut neue Anfang einer geistigen Schöpfung in dem Menschengeschlechte ist, ein Anfang, der nicht nur ethische, sondern kosmische Bedeutung hat. Die Persönlichkeit Christi ist nicht

*) 2 Corinth. 5, 15.

nur ein historisches Wunder, ein neuer Entwickelungspunkt in den sittlichen Weltordnung, wodurch sie nur ein relatives Wunder wäre und in welchem Sinne die Erscheinung eines jeden großen Genius ein Wunder genannt werden kann, insofern als diese Erscheinung sich von nichts Vorhergehendem ableiten läßt, sondern ein Neues im Geschlechte ist. Christus ist nicht nur ein moralischer und religiöser Genius, sondern er ist der neue Mensch, der neue Adam, dessen Auftreten in der Mitte unseres Geschlechts nicht nur moralische Bedeutung, sondern die tiefste Naturbedeutung hat. Er ist nicht nur ein Prophet, ausgerüstet mit Gottes Geist und Kraft, sondern Gottes eingeborner Sohn, der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, dessen erlösender Erscheinung nicht nur der Mensch, sondern auch die Natur harret. Die Persönlichkeit Christi ist deshalb nicht nur ein historisches, sondern ein kosmisches Wunder, aus den Gesetzen und Kräften dieser Welt, dieser Weltgeschichte und dieser Natur nicht zu erklären. Aber die neue Offenbarung in Christo kann vom Menschengeschlechte nur dadurch angeeignet werden, daß dem Menschengeschlechte ein entsprechender neuer Sinn aufgeht, nur dadurch, daß ein neuer Geist, daß der Geist Christi eine bleibende Vereinigung mit dem Menschengeschlechte eingeht, als das Princip einer neuen Entwickelung, die nur gedacht werden kann als ausgehend von einem absolut neuen Anfang in dem Bewußtseinsleben des Menschengeschlechts.

Das Wunder der Incarnation ist daher nicht zu trennen von dem der Inspiration, oder von der Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste, wodurch das Princip der neuen Entwickelung im Menschengeschlecht gesetzt wird, und von welchem aus das neue Gemeinschaftsleben und das neue Gemeinschaftsbewußtsein seinen Anfang nimmt. Was das Wunder der Offenbarung Christi im Objectiven ist, das ist das Wunder der Inspiration im Subjectiven. Auf diese zwei neuen Anfänge, welche zwei Seiten eines und desselben Grundwunders, des Wunders der neuen Schöpfung sind, führt die christliche Kirche ihren Ursprung zurück. Alle einzelnen neutestamentlichen Wunder sind nur Entfaltungen der hier bezeichneten; und alle alttestamentlichen Wunder sind nur Vorzeichen, vorbereitende Durchbrüche der neuschaffenden Thätigkeit, die in der Fülle der Zeit sich in dem Wunder der Menschwerdung und der Stiftung der Kirche centralisirt.

§. 17.

Wir kommen hier zu dem Gegensatz zwischen dem Supranaturalismus auf der einen Seite und dem Naturalismus und Rationalismus auf der andern Seite. Insofern als ein Unterschied gemacht wird zwischen Naturalismus und Rationalismus, die im Grunde nur zwei Seiten Eines und desselben sind und nothwendig in einander übergehen, so ist der erste Begriff zunächst auf die objective Seite des Daseins hinzuführen; der andere auf die subjective Seite oder die Seite des Bewußtseins. Beide läugnen das Wunder, aber der Naturalismus richtet seinen Widerspruch zunächst gegen das Wunder der Incarnation, weil er nicht höhere Gesetze erkennt, als die Gesetze dieser Natur, der Rationalismus richtet seinen Widerspruch zunächst gegen das Wunder der Inspiration, weil er läugnet, daß es eine andere und höhere Erkenntnißquelle giebt, als die Vernunft. Aber obgleich es zu allen Zeiten Solche geben wird, die da behaupten, daß die Begriffe Natur und Offenbarung, Vernunft und Offenbarung (dieser letztere genommen in dem positiven, dem christlichen Sinne des Worts) Begriffe sind, die einander ausschließen, so wird innerhalb des Christenthums selber dieses doch nie eingeräumt werden können. Betrachten wir so den Gegensatz zwischen Supranaturalismus und Naturalismus, so beruht die Entscheidung der Frage darauf, wie man sich das System von Gesetzen und Kräften denkt, das wir Natur nennen — ob man es denkt als ein in sich selber ewiges und abgeschlossenes System, oder als ein System, das sich in einer fortgesetzten teleologischen Entwickelung, in einer fortgesetzten Schöpfung befindet, in welchem letztern Falle neue Potenzen, neue Gesetze und Kräfte, deren Eintreten durch die vorhergehenden Schöpfungsstufen freilich vorbereitet und präfigurirt ist, die aber nicht aus diesen abgeleitet werden können, müssen als eintretend gedacht werden können. Dieses Letztere ist die Anschauung des Christenthums von der Natur. Indem das Christenthum sich selber als die neue, die zweite Schöpfung bezeichnet, bezeichnet es sich keineswegs als eine Störung der Natur, sondern als Vollendung des Schöpfungswerkes, bezeichnet es die Offenbarung Christi und das Reich Christi als die letzte Potenz des Schöpfungswerkes, welche, sei es, daß wir sie als die weltvollendende oder als die welterlösende Potenz betrachten, muß gedacht werden können als teleologisch, verändernd und bestimmend einwirkend auf die niedrigeren

Potenzen, insofern als diese nicht eine ewige und in sich abgeschlossene Bedeutung haben, sondern nur eine zeitliche Zwischen-Bedeutung. Der Einheitspunkt des Natürlichen und Uebernatürlichen liegt daher in der teleologischen Bestimmung der Natur für das Reich Gottes und in der damit gegebenen *Empfänglichkeit* und *Bildungsfähigkeit* der Natur für die übernatürliche Schöpferthätigkeit. Die Natur verläugnet nicht den Schöpfungsbegriff, und das Wunder ist derjenige Punkt, wo die Abhängigkeit der Natur von der schaffenden Freiheit vollkommen offenbar wird. Aber ebensowenig als die Natur den Schöpfungsbegriff verläugnet, ebensowenig verläugnet die Schöpfung den Naturbegriff. Denn obgleich die neue Schöpfung in Christo eine Aufhebung der Gesetze dieser Natur ist, so ist sie doch keineswegs eine Aufhebung des Begriffes der Natur selber. Denn das ist grade der Begriff der Natur — nicht die hemmende Schranke für die Freiheit, sondern das Organ der Freiheit zu sein. Und wie das Wunderbare in dem Leben Christi die Einheit des Geistes und der Natur offenbart, so ist die Offenbarung Christi zugleich Anticipation und Weissagung von einer neuen Natur, einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in welcher eine neue Gesetzmäßigkeit erscheinen wird, eine Gesetzmäßigkeit, welche die Einheit der Gesetze der Natur und Freiheit offenbart, ein Zustand, für den die Einrichtung der ganzen jetzigen Schöpfung, mit ihrem unversöhnten Streit zwischen Geist und Natur, nur ein teleologischer Durchgangspunkt ist.

Der Naturalismus dagegen betrachtet die Natur als ein in sich selber ewiges und abgeschlossenes System. In diesem System kann Nichts anfangen, das sich nicht begreifen läßt als Explication, als Entfaltung dieser Gesetze, dieser Kräfte, dieser Möglichkeiten und Bedingungen, die von Ewigkeit zu Ewigkeit dieselben sind. Die speculative Voraussetzung, auf welche der speculative Naturalismus zurückgeht, ist der Pantheismus, dessen Kanon wir bei Spinoza haben. Spinoza identificirt Gott und die Natur, bestimmt Gott als natura naturâns, die Welt als natura naturata; aber hiedurch hat er vollkommen das Wunder ausgeschlossen, indem er den Begriff einer Natur aufgestellt hat, die in jedem Sinne den Schöpfungsbegriff verläugnet, in jedem Sinne den Begriff eines *transcendenten Anfangs* verläugnet; denn selber die *erste* Schöpfung wird verläugnet, indem die Natur (natura naturata) wohl *da* ist durch Gott (natura naturans), aber nicht *geworden* ist durch

Gott, nicht geworden ist durch ein Werde, ein freies Schöpfungs-Werde, womit das Wunder schon gegeben sein würde. Aber ebensowenig als es ein Wunder ist, daß in einem Kreise sowohl Centrum als Peripherie ist, und daß Centrum und Peripherie als auf einmal seiend gedacht werden müssen, ebensowenig betrachtet Spinoza es als ein Wunder, daß Gott und Welt auf einmal sind. Und ebensowenig als Spinoza es sich denken kann, daß ein einziges Gesetz des Kreises aufgehoben werden kann, ebensowenig kann er es sich denken, daß irgend ein Naturgesetz aufgehoben werden kann, weil dies eine Aufhebung der eignen Natur Gottes sein würde, die nach Spinoza nicht verschieden ist von der Natur dieser Welt. Wir nennen dies den einzigen consequenten Naturalismus. Denn freilich läugnet auch der Deismus um der Unveränderlichkeit der Naturgesetze willen das Wunder; aber indem der Deismus annimmt, daß die Welt geworden ist durch eine Schöpfung, so nimmt er doch einen transcendenten Anfang an, räumt wenigstens ein, daß der erste Tag dieser Welt durch ein Wunder angebrochen ist, räumt ein, daß dieser Ursprung sich nicht so von selber verstehe, wie mathemathische und physikalische Sätze sich von selber verstehen (wenn nämlich erst gewisse Voraussetzungen als Zeit, Raum, Natur gegeben sind). Aber bei diesem ersten Wunder bleibt der Deismus stehen; denn von nun an ist die Natur abgeschlossen, ist einer Uhr zu vergleichen, die einmal gemacht und aufgezogen, ihren unveränderlichen Gang in alle Ewigkeit fortsetzt. Wer dagegen eine fortgesetzte Schöpfung erkennt, der muß auch annehmen, daß die Natur fortfährt für göttliche Freiheitswirkungen empfänglich zu sein, muß die Fortsetzung einer transcendenten Thätigkeit in der Natur und dem Weltlaufe annehmen. Allenthalben, wo man an eine lebendige Vorsehung glaubt, allenthalben, wo man glaubt an die Kraft des Gebetes, wo das Wort: „Der Segen kommt von oben" nicht ein leerer Schall ist, da glaubt man auch, daß fortwährend Wunder im Verborgenen geschehen, daß wir allenthalben unsichtbar von übernatürlichen, heiligen Kräften umgeben sind, die auf die von Gott verschiedene Natur einwirken können. Aber alsdann muß man es auch als eine Halbheit anerkennen, wenn man nicht dahin fortschreiten will, das große, das offenbare Wunder anzuerkennen, nämlich das Wunder der Offenbarung Christi*).

*) Mynster: Ueber den Begriff der Dogmatik. (In den Studien und Kritiken.)

Anm. Die Läugnung des Wunders ist in unsern Tagen von Strauß in seiner Kritik des Lebens Jesu und der christlichen Dogmatik durchgeführt worden. Man hat die Straußische Kritik einen durchgeführten Skepticismus genannt. Sie ist vielmehr ein unter den Voraussetzungen des Naturalismus durchgeführter Dogmatismus. Die Beweiskraft dieser Kritik beruht auf der stets zurückkehrenden Wiederholung des Gedankens, der schon vor langer Zeit mit weit größerer Kürze und Kraft von dem alten Spinoza entwickelt worden ist: „Das Wunder ist unmöglich; es giebt keinen transcendenten Anfang, denn Gott und die Natur sind Eins von Ewigkeit zu Ewigkeit!" Aber dieser Satz, auf den Strauß allenthalben entweder ausdrücklich, oder stillschweigend sich stützt, um damit jedes Glied der heiligen Geschichte in einen Mythus zu verwandeln, dieser Satz ist von Strauß nur einer sehr oberflächlichen Skepsis unterworfen worden, wie man namentlich daraus ersieht, daß die kirchliche Anschauung theils nur in ihren schwächsten Repräsentationen zu Worte kommt, theils in einer halb karrikirten und parodirten Gestalt dargestellt wird. Wir unsern theils behaupten keineswegs „voraussetzungslos" zu sein; aber ebensowenig können wir Strauß die behauptete „wissenschaftliche" Voraussetzungslosigkeit einräumen; nur in religiöser Beziehung können wir ihm Voraussetzungslosigkeit einräumen, d. h. Interesselosigkeit für die tiefsten religiösen Lebensprobleme.

§. 18.

Betrachten wir danach das Verhältniß zwischen dem Supranaturalismus und Rationalismus, so wendet sich der Rationalismus zunächst gegen die Inspiration und die damit zusammenhangenden miracula gratiae, während der Naturalismus sich zunächst gegen die Incarnation wendet und die damit zusammenhangenden miracula naturae. Betrachten wir nun die Vernunft als das Denken, welches die Tiefen des Daseins erforscht, und fragen wir, ob die Vernunft, wie sie in uns auftritt, ein in sich Abgeschlossenes und Fertiges ist, so wird der Rationalismus gewiß dazu sehr bereitwillig sein, eine fortschreitende Vernunftentwickelung einzuräumen, eine Entwickelung zu neuen Entdeckungen und Erkenntnissen; ja der tiefere Rationalismus unserer Tage wird willig einräumen, daß wie „mehr Vernunft ist in der Geschichte, so ist auch mehr Geschichte in der Vernunft, als man im Allgemeinen anzunehmen geneigt ist"; aber was der Rationalismus nicht einräumt, ist dieses, daß es eine neue und andere Erkenntnißquelle geben sollte, als die allgemeine Vernunftquelle (κοινὸς λόγος), aus welcher das Menschengeschlecht zu allen Zeiten geschöpft hat und fortfahren wird zu schöpfen, daß es

andere Wahrheiten giebt als solche, die Explicationen der dem Menschengeschlechte angebornen Vernunft sind. Sie wird daher die Inspiration auf den Begriff der genialen Begeisterung zurückführen, wird in den geoffenbarten Wahrheiten nur alterthümliche Einkleidungen allgemeiner Vernunftwahrheiten sehen und wird das Wunder der Wiedergeburt zurückführen auf den Begriff der religiösen Bildung und Cultur. Der Rationalismus geht hiemit auf die Voraussetzungen des Naturalismus zurück, denn indem er läugnet, daß in Christo eine neue Erkenntnißquelle aufgethan ist, muß er auch läugnen, daß in Christo eine neue Lebensquelle aufgethan ist, verschieden von allen andern Lebensquellen in der Schöpfung. Steht es dagegen fest, daß in Christo und in dem Geiste Christi eine neue Lebensquelle aufgethan ist, so muß auch eine neue Erkenntnißquelle aufgethan sein, ein Reich göttlicher, bisher verborgener Rathschlüsse, ein Reich neuer Erkenntnisse, die sich aus dem Begriffe einer fortschreitenden Vernunftentwickelung nicht ableiten lassen. Aber keineswegs widerstreiten sie den allgemeinen Vernunfterkenntnissen des Menschengeschlechts, obgleich sie auf vielerlei Weise diese näher bestimmen; denn theils verhalten sie sich vollendend und abschließend zu den allgemeinen Vernunfterkenntnissen, theils erlösend, indem sie die allgemeinen Vernunfterkenntnisse des Menschengeschlechts von der Finsterniß befreien, womit sie wegen der allumfassenden Sündhaftigkeit behaftet sind. Daß nun hiemit ein unauflöslicher Dualismus im Reiche der Erkenntniß gesetzt sein sollte, ist ebenso falsch, als daß durch die zwei Schöpfungen ein unauflöslicher Dualismus im Weltsysteme gesetzt sein sollte. Denn wie es nur Ein Schöpfungssystem giebt, obgleich in diesem zwei Hauptstufen sind so giebt es auch nur Ein Vernunftsystem, obgleich in diesem zwei Potenzen der Offenbarung der Vernunft enthalten sind. Objectiv betrachtet liegt also die Einheit darin, daß es derselbe Logos ist, der sich in beiden Schöpfungen offenbart, daß aber die Logosoffenbarung in Christo die Offenbarung in höherer Potenz ist, von der universellen Logosoffenbarung dadurch verschieden, daß sie die weltvollendende und welterlösende Offenbarung ist, während jene universelle nur die weltschaffende und erhaltende ist. Subjectiv betrachtet liegt die Einheit darin, daß die menschliche Vernunft für den Geist Christi receptiv ist, als für den Geist der Weltvollendung und Welterlösung, eine Receptivität, durch welche

hindurch die Vernunft zu einer höhern Stufe der Productivität erhoben werden soll. Wenn oft gesagt worden ist, die Offenbarung widerspreche den Gesetzen der Vernunft (ein Begriff, der übrigens ebenso beweglich ist als die Dialectik selbst), so kann dieses nur in demselben Sinne eingeräumt werden, als worin es auch eingeräumt werden kann, daß die Offenbarung in Christo den sittlichen Gesetzen widerspreche; denn wie das Christenthum die sittlichen Gesetze in ihrer abstracten Selbstständigkeit aufhebt, um sie in der Liebe, die die Erfüllung des Gesetzes ist, zu bestätigen: so hebt sie auch die Vernunftgesetze in ihrer Abstraction auf, um sie zu bestätigen in der Christus-Weisheit, die die Erfüllung des Vernunftgesetzes ist, *σοφία θεοῦ* im Gegensatz zur *σοφία τοῦ κόσμου*).

Anm. Was die Inspiration für die ganze Kirche in ihrer Stiftungsperiode ist, das ist die Wiedergeburt für das einzelne Individuum, der neue Anfang, der den Sinn für die Offenbarung Christi in sich schließt. Niemand kann zum Glauben kommen durch die bloße Fortsetzung seiner Bildung und seines Nachdenkens, obgleich die Wiedergeburt allerdings auf mancherlei Weise hiedurch vorbereitet werden kann. Sondern nur unter der Voraussetzung, daß dieser neue Anfang in das Bewußtsein eingetreten ist, kann auch eine in Wahrheit christliche Erkenntniß anfangen. Selbst wenn wir uns eine christliche Dogmatik dächten, die dem Ideale vollkommen entspräche, so würde eine solche doch den Nicht-Gläubigen nicht überzeugen können. Sie würde höchstens dem Nicht-Gläubigen das Zugeständniß abgewinnen können, daß wenn er gläubig wäre, d. h. wenn er eine innere Gewißheit der Erfahrung von den Gegenständen des Glaubens hätte, wenn er in einem Seinsverhältnisse zu diesen stände, so würde er seinen Glauben auf dieselbe Weise entwickeln und sich klar machen.

§. 19.

Die christliche Glaubensgemeinschaft oder die christliche Kirche unterscheidet sich von jeder andern religiösen Gemeinschaft dadurch, daß sie auf der Stiftung Christi beruht, daß sie die Persönlichkeit des Gottmenschen zu ihrer begründenden Voraussetzung hat. Die Gemeinschaft der Gläubigen steht nur durch Christum im Verhältniß zu Gott als Vater, und nur durch Christum ist sie eine Gemeinschaft im heiligen Geist. Das bei aller Entwickelung in der Kirche Unveränderliche beruht daher auf ihrem ununterbrochenen Zusammenhang mit Christo als dem Haupte des kirchlichen Organismus, ein Zusammenhang, der zugleich historisch und mysteriös ist, weil er

nicht nur ein Verhältniß ist zu dem historisch erinnerten, sondern zu dem in seiner Gemeine gegenwärtigen, auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Heiland. Der Begriff von diesem Positiven in Lehre und Cultus der Kirche findet seine Entwickelung durch die Begriffe „Wort Gottes" und „Sacrament"; aber in der nähern Bestimmung dieser Begriffe zerfällt die christliche Kirche in zwei Confessionen, die katholische und die evangelisch-protestantische. Die Einleitung der Dogmatik beschränkt sich darauf, das kirchliche Erkenntnißprincip zu entwickeln, um durch dieses ihr wissenschaftliches Princip zu entwickeln. Wir werden daher hier nur den confessionellen Gegensatz betrachten in der Bestimmung des göttlichen Wortes, das da ist Kanon, Regel und Richtschnur für der Kirche Lehre und Leben.

Katholicismus und Protestantismus.

§. 20.

Indem beide Confessionen den allgemeinen Glauben an Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist bekennen, indem sie beide sowohl den älteren als den neueren Naturalismus und Rationalismus verwerfen, erkennen sie beide, daß die christliche Kirche ruhet auf einem göttlichen Worte, herstammend von dem Stifter selbst und der Kirche durch die Apostel überantwortet. Denn nur durch die Apostel haben wir das Christenthum, und nur dasjenige Christenthum, das sich selber als apostolisch nachweisen kann, ist das ächte. Der confessionelle Gegensatz beruht nicht bloß auf dem verschiedenen Verhältniß, worin er das mündliche und geschriebene Wort der Apostel (Tradition und Schrift) setzt, sondern auf der verschiedenen Auffassung vom Anfang des Apostolats. Der Katholicismus erkennt nämlich ein durch alle Zeiten hindurch sich fortsetzendes, lebendiges Apostolat in der Kirche, eine durch die Repräsentation der Kirche sich fortsetzende Inspiration. Er behauptet in den Bestimmungen der Concilien und des Papstes ein göttliches Wort mit apostolischer Autorität zu besitzen, ebenso unfehlbar als der ersten Apostel Wort, das in der Welt geredet ward, und darin zu besitzen die unfehlbare Auslegung jenes ersten apostolischen Wortes, die unfehlbare Fortsetzung desselben. Die evangelische Kirche erkennt es wie die katholische, daß der Geist des Herrn mit der

Kirche ist bis an das Ende der Tage, sie in alle Wahrheit leitend; aber jene vollkommene Vereinigung des Geistes Gottes und des Menschen, die durch Inspiration bezeichnet wird, und die den Begriff des Apostolats bildet, setzt sie nur in den Anfang der Kirche, in die Stiftungsperiode derselben; und obgleich sie allerdings die relative Gültigkeit der Tradition erkennt, betrachtet sie doch nur die heilige Schrift des Neuen Testaments, als den vollgültigen, authentischen, absolut kanonischen Ausdruck für die ursprüngliche Fülle des apostolischen Geistes.

Aber der hier bezeichnete Gegensatz hat seinen tieferen Grund in einem andern, einem Gegensatz in der Auffassung des Wesens des Christenthums selber. Während die evangelische Kirche das Christenthum auffaßt als ein Evangelium, eine frohe Botschaft von dem neuen Leben und der neuen Schöpfung in Christo, die den Menschen als eine freie Gnadengabe vom Himmel dargeboten wird, faßt der Katholicismus den Glauben überwiegend als ein neues Gesetz auf, und Christum als einen neuen Gesetzgeber. Aber eben deshalb, weil die Gesetzeskirche das Evangelium nur als eine äußere Autorität aufstellt, unter welche die Gemeine sich beugen soll, ohne daß das Princip der freien Aneignung und Entwickelung im Bewußtsein der Gemeinde anerkannt wird: eben deshalb kann der Katholicismus sich nicht begnügen mit einem Glaubenskanon, der, wie die heilige Schrift, nur in unentwickelter Fülle enthält, was zur Erhaltung der Kirche in der wahren Lehre dient; sondern bedarf eines in allem Einzelnen ausgeführten Kanons, bedarf einer gesetzauslegenden Macht in der Hierarchie, welche mit unfehlbarer Autorität das Gesetz nach allen seinen einzelnen Geboten auslegen kann. Der Katholicismus fragt nicht nach irgend einem innern Kanon im Glaubensbewußtsein der Gemeinde, legt aber ein desto größeres Gewicht auf den äußern Kanon; er fragt nur wenig nach der gläubigen Aneignung (fides, qua creditur), denn er hat eine heimliche Scheu vor den Kämpfen der Glaubensentwickelung und den möglichen Irrthümern und Mißbräuchen, die davon unzertrennbar sind; aber desto mehr fragt er nach dem Inhalt des Glaubens (fides, quae creditur). Die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, d. h. der Hierarchie, findet ihren letzten Erklärungsgrund in diesem ihrem Charakter als Gesetzeskirche, und in dem damit verbundenen Bestreben auf äußere Weise sich die Aechtheit ihres Christenthums zu

garantiren, ein Bestreben, unter welchem sie sich mehr und mehr von der Sache selbst entfernt, die garantirt werden sollte.

Anm. Der Gedankengang des Katholicismus, in welchem Wahres mit Falschem so wunderbar vermischt ist, läßt sich in folgenden Hauptzügen darstellen:

Welches sind die äußern Kennzeichen des ächten Christenthums? Denn von den ersten Zeiten an steht Christenthum wider Christenthum, indem ganz entgegengesetzte Lehren unter dem Namen des Christenthums verkündigt sind. Das Grundmerkmal kann kein anderes sein als „das Apostolische"; das Christenthum, das auf Aechtheit Anspruch machen will, muß seinen Ursprung von den Aposteln nachweisen können. Nur durch die Apostel haben wir das Christenthum, nur von ihnen können wir lernen, was mit diesem Namen genannt werden muß. Sie sind Organe der Offenbarung und haben den Geist der Inspiration; ihr Bewußtsein ist das reine ungefärbte Medium, durch welches die himmlische Wahrheit in die Geschichte hineinstrahlte; nur durch dieses Medium können wir Christum als in dem wahrhaftigen Spiegel sehen. Deshalb ist es die Aufgabe der Kirche in ihrem Kampf mit der Irrlehre die Einheit und den Zusammenhang mit dem apostolischen Bewußtsein sich zu sichern. Aber wodurch bewahrt die Kirche ihre Einheit mit den Aposteln? Die Schrift ist ebensowohl ein Ketzerbuch, als ein Kirchenbuch. Um die Schrift zu verstehen, muß der christliche Glaube schon vorausgesetzt werden, denn an und für sich betrachtet, kann sie auf die verschiedenste Weise ausgelegt werden, und jeder Häretiker liest sie durch seine eigne Brille. Sie ist außerdem nicht hinreichend; denn es können manche Fragen entstehen, die in der Schrift nicht beantwortet sind, und doch bedarf die Kirche auf jeder Stufe ihrer Entwickelung des apostolischen Geistes als ihres Leiters. Die Schrift ist nur ein historisches Denkmal dieses Geistes; aber dieser Geist selbst muß in lebendiger Gegenwart sich durch die Kirche offenbaren. Es muß also, so schließt man, in der Kirche eine lebendige Fortsetzung des apostolischen Bewußtseins geben.

Die erste Gestalt, unter welcher diese lebendige Fortsetzung, diese wirkliche Gegenwart des apostolischen Bewußseins aufgefaßt wird, ist die Tradition. Im Gegensatz zu der apostolischen Schrift bezeichnet die Tradition das apostolische Wort, das von Geschlecht zu Geschlecht lebendig sich fortpflanzt, die mündliche Ueberlieferung, welche die Apostel ihren Jüngern gegeben, und welche diese wiederum weiter fortgepflanzt haben. „Wir können die Bischöfe aufzählen, sagt Irenäus, die von den Aposteln in den Kirchen eingesetzt sind, und ihre Nachfolger bis auf jetzt. Wenn die Apostel uns auch nicht Schriften hinterlassen hätten, so müßte man doch der Ordnung der mündlichen Ueberlieferung folgen, die sie denjenigen gaben, welchen sie die Kirchen anvertrauten. Viele Barbaren glauben an das Evangelium Christi, indem sie ohne Papier und Dinte das Evangelium

in ihre Herzen eingeschrieben haben, und die alte Tradition sorgfältig bewahren"*).

Soll aber die Tradition die wirkliche Gegenwart des apostolischen Bewußtseins sein, so kann ihre Fortpflanzung nicht zufällig sein. Im Laufe der Zeiten bedarf die Tradition selber der Auslegung und menschliche Willkühr und Irrthum muß hier ausgeschlossen sein. Deshalb muß es in der Kirche einen Lehrstand geben nach göttlicher Einsetzung, der durch eine besondere Gnadengabe die Tradition rein und unverfälscht fortpflanzt. Das Apostolat setzt sich fort in dem Episkopat; mit ihrem Amt haben die Apostel auch ihren Geist mitgetheilt, und wie sie selbst inspirirt und nur hiedurch rechte Organe der Offenbarung waren, so gilt dasselbe von ihren Nachfolgern. Das apostolische Bewußtsein setzt sein unsterbliches Dasein fort durch den mystischen Leib des Episkopats, dessen sichtbarer Ausdruck die Concilien sind. Ueber den Concilien schwebt der Geist der Inspiration, erklärt und deutet die Worte, die er selbst in den vergangenen Zeiten geredet, und die er selbst in den heiligen Büchern geschrieben hat. Was die heiligen Verfasser gemeint, was sie oft nur in räthselhaften Andeutungen zu erkennen gegeben haben, weil die Gemeinde es noch nicht tragen konnte, das wird nun geoffenbart im Laufe der Zeiten, von demselben Geist, der über ihnen war am Pfingsttage und unter dessen Eingebung sie ihre Schriften verfaßten.

Der heilige Strom der Inspiration geht also durch die Geschichte. Der Geist begleitet seine Gemeine in Gestalt des Episkopats und begründet damit die über allen Wechsel der Zeit erhabene nnd unzerstörbare Einheit der Kirche. Diese Einheit wird angeschauet in den Concilien, dem geistigen Leibe des Episkopats. Der einzelne Bischof als solcher ist nicht inspirirt; er ist es nur, insofern als er Eins ist mit dem Leibe. Wie aber die Mannigfaltigkeit der menschlichen Individualitäten, die auf dem Concil zugegen sind, in der Einheit des Geistes harmonisch verbunden werden, indem der Geist Jeden dahin zieht, seine Einseitigkeit aufzugeben, um sich in die Einheit des Leibes hinzugeben: so muß auch diese Einheit des Leibes selber in dem Einen Oberhaupte sichtbar gemacht werden. Das Episkopat muß centralisirt werden im Primat. Die unmittelbare Gegenwart des apostolischen Geistes würde der vollkommenen Wirklichkeit entbehren, wenn sie sich nicht in einer wirklichen Persönlichkeit concentrirte. Das Concilium ist nur eine moralische Person, es stellt nur die Einheit der Kirche dar, bedeutet sie nur, ist sie aber nicht; denn alle Bischöfe können nicht auf dem Concil zugegen sein, außerdem kann unter den Repräsentanten Streit entstehen, und die Inspiration ist alsdann nur bei der Mehrzahl. Aber im Pabste, als dem Oberhaupt der Kirche, wird die Einheit der Kirche angeschaut nicht nur in einer sogenannten moralischen Person, nicht nur in einer Majorität, sondern in

*) Irenaeus adv. haer. III.

einer wirklichen, einer einzelnen Person; in ihm sammelt sich die ganze Fülle der göttlichen Macht und Intelligenz des Episkopats; in ihm hat der Geist der Inspiration seinen persönlichen Brennpunkt gefunden. Er ist der reine persönliche Spiegel für den Geist der Wahrheit, dessen Strahlen in der ganzen Christenheit zerstreut sind. Wie Petrus im Kreise der Apostel das Primat hatte, so hat es der Pabst im Kreise der Bischöfe. In der Lehre vom Primat vollendet sich das System des Katholicismus. Vom römischen Stuhle herab redet noch der Apostel, auf dem nach dem Willen des Herrn seine Kirche gebaut werden sollte; hier hat die Gemeine ein über allen Zweifel erhabenes, unfehlbares Zeugniß von der Wahrheit, denn als Centralorgan der Inspiration hat der Pabst die unbeschränkte Autorität, welche alle Irrlehre abzuwehren vermag. Sein Bewußtsein ist, insofern er ex cathedra redet, ein gottmenschliches Bewußtsein, und er ist insofern vicarius Christi. Wie ehemals Petrus zum Erlöser sprach: „Herr, wohin sollen wir gehen, Du hast Worte des ewigen Lebens"! so wendet sich nun die ganze Christenheit auf dieselbe Weise — nicht an Christum, sondern an den Nachfolger des Petrus.

Das System des Katholicismus entwickelt sich also aus dem Bestreben, die Offenbarung in ihrer reinen Objectivität zu fassen, welches mit der Aufgabe zusammenfällt, sich ein lebendiges, ein unfehlbar apostolisches Organ für die fortgesetzte Auffassung und Mittheilung der Offenbarung zu sichern. Aber unter diesem Bestreben ist der ursprüngliche Gegenstand der Erkenntniß nach und nach vergessen worden. Der Katholicismus hat sich nur zu einem großen System von Christenthums-Garantien entwickelt, aber das Christenthum, die Sache selbst, die durch diese garantirt werden sollte, ist in den Schatten gestellt. Der Gegensatz zwischen dem ächten und dem unächten Christenthum ist nach und nach auf die Bejahung oder Verneinung der Gültigkeit dieser Garantien reducirt worden. Die Unfehlbarkeit des Pabstes und der Kirche anzugreifen, ist die wesentliche Irrlehre. Der reformatorische Geist erwacht in der Kirche mit der bittern Klage, daß Judenthum und Heidenthum unter der Gestalt der Hierarchie sich eingeschlichen haben, daß Gottes Wort durch Menschensatzungen (traditiones humanae) verkehrt worden, daß Christus so gut als nicht mehr gepredigt werde, daß der Glaube den Meisten eine unbekannte Sache geworden, weil nur Glaube an den Pabst und die Kirche gepredigt werde, statt des Einen seligmachenden Glaubens an den Erlöser als den wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen. Die reformatorische Kritik beweist, daß die äußern Wahrheitskriterien des Katholicismus ungültig sind; denn Tradition steht gegen Tradition, Concilium gegen Concilium, Pabst gegen Pabst. Die katholische Behauptung von der sichtbaren Einheit der Kirche ist unhistorisch, ist eine Idee die von der Erfahrung widerlegt wird. Von den Christenthumsgarantien geht der reformatorische Geist auf das Christenthum selber zurück, und — der Leitung des Geistes sich überlassend, der nicht an Rom gebunden ist, sondern allenthalben, wann und wo er will, sich freie Christenmenschen erweckt und bereitet — unternimmt

er eine Tempelreinigung, eine Kirchenreinigung vermittelst des heiligen Geistes und der heiligen Schrift.

§. 21.

Man hat oft gesagt, das Princip des Protestantismus sei das der Subjectivität, ein Satz, der, in unbestimmter Allgemeinheit aufgestellt, nicht ohne Mißdeutung ist. Die Reformation ging eben so sehr darauf aus, das objective Christenthum wiederzugewinnen, die wahre von der falschen, oder doch vergänglichen Ueberlieferung (traditiones humanae) zu trennen, als darauf das subjective, persönliche Christenthum wiederzubeleben. Was die Reformation wollte, war weder ausschließlich das Objective, noch das Subjective; es war die freie Einigung des Objectiven und Subjectiven, des Inhalts des Glaubens und der Innerlichkeit des Glaubens, göttlicher Offenbarung und religiösen Selbstbewußtseins. Diese freie Einheit des Objectiven und Subjectiven behauptet die evangelische Kirche durch ihr sogenanntes formales und materiales Princip, welche beide Seiten, die objective und die subjective Seite desselben Princips ausdrücken. Unter dem formalen Princip versteht man die heilige Schrift, unter dem materialen die Rechtfertigung aus dem Glauben. Auf der rechten Auffassung dieser, freilich oft mißverstandenen und geistlos behandelten, Principien beruht das rechte Verständniß des Protestantismus*).

§. 22.

Es ist einleuchtend, daß, wenn unser Christenthum nicht ein bloß subjectives, privates Christenthum sein soll, so muß es einen Christenthumskanon geben, unabhängig von subjectiven Stimmungen und Zuständen. Der objective Kanon für alles Christenthum ist nun freilich nichts Anderes als Christus selber in seiner heiligen, erlösenden Persönlichkeit, und fragen wir dann, wo wir Christum haben, so ist unsere nächste Antwort dieselbe als die katholische: in der Kirche, die da ist der Leib Christi oder der Organismus, dessen lebendiges, allgegenwärtiges Haupt er ist. In der Kirche, in ihrem Bekenntniß und ihrer Verkündigung, ihren Sacramenten, ihrem Cultus, ist der erhöhete, verklärte Erlöser gegen-

*) cf. Dorner: Das Princip unserer Kirche.

wärtig und giebt sich selber lebendige Zeugnisse für alle die, welche glauben durch die Kraft des heiligen Geistes. Es ist aber wiederum einleuchtend, daß das rechte Verhältniß zu dem erhöheten, verklärten Christus bedingt ist durch das rechte Verhältniß zu dem historischen Christus, zu den historischen Thatsachen seiner Offenbarung, ohne welche die Vorstellung von dem erhöheten, verklärten Christus in mystische Unbestimmtheit sich verliert. Indem wir daher sagen, daß wir in der Kirche Christum suchen sollen, werden wir zu der apostolischen Kirche zurückgeführt. Die apostolische Kirche zeigt uns nicht nur die ursprünglichste Gestalt des christlichen Lebens und des damit gegebenen Verhältnisses zu dem unsichtbaren, dem gen Himmel gefahrenen Erlöser, sondern ist zugleich die Inhaberin des ursprünglichen Christusbildes, des Bildes von dem Worte, das Fleisch ward und wohnete unter uns, des Bildes Christi, wie er historisch geoffenbart ist. So gewiß nun die apostolische Kirche als erstes Glied in der kirchlichen Entwickelungsreihe das wahre Christenthum in sich getragen hat, ebenso gewiß muß auch von der apostolischen Zeit her eine zuverlässige Darstellung des ursprünglichen Christenthums überliefert sein. Denn dies stehet fest: entweder kann nicht mehr ausgemacht werden, was Christenthum ist, in welchem Falle das Christenthum nicht göttliche Offenbarung ist, sondern nur Mythus oder Philosophem, oder es muß eine zuverlässige Ueberlieferung von der apostolischen Auffassung und Aneignung Christi gegeben sein, durch welche jede nachfolgende Periode im Stande ist, den Zusammenhang mit der apostolischen Kirche und dem ächten Christenthum zu bewahren. Soweit stimmen wir mit dem Katholicismus überein; die Abweichung aber ist diese, daß wir mit den Reformatoren die vollkommene, zuverlässige Gestalt der apostolischen Ueberlieferung nur in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments finden, daß wir mit der Reformation erkennen, daß es in der Tradition (Tradition hier genommen in der Bedeutung der kirchlichen Ueberlieferung, welche der Schrift des N. T. zur Seite geht) Nichts giebt, welches mit solcher Zuverlässigkeit, wie die Schrift, seinen unmittelbaren oder mittelbaren apostolischen Ursprung und seine durch die Zeiten hindurch rein erhaltene apostolische Gestalt nachweisen könne; und daß die Schrift daher der letzte kritische Prüfstein (lapis lydius) sei, der über die Christlichkeit der Tradition entscheide. Wenn man auch sagen muß, daß der wesentliche Inhalt

des Christenthums in der Tradition enthalten ist, daß der Geist Christi die Traditionsentwickelung leitet, so lehrt doch die Erfahrung, daß die Inspiration in der nachapostolischen Zeit sich nicht fortgesetzt hat, und daß in der Traditionsentwickelung sehr bald eine Mischung von kanonischen und apokryphischen Bestandtheilen entstanden ist; wie die Erfahrung gleichfalls lehrt, daß in den Perioden der nachapostolischen Kirche, wo die Traditionsentwickelung nicht von der heiligen Schrift geleitet worden ist, eine rein apokryphische Tradition sich ausgebildet hat. Schon früh mußte die mündliche Tradition der Apostel der Entstellung ausgesetzt werden. Im Gegensatze aber zu der Flüchtigkeit und Veränderlichkeit der Tradition ist die Schrift das feste, unverrückbare Zeugniß. Littera scripta manet. Indem wir so den Glauben der Reformatoren an die Schrift theilen, an die Zulänglichkeit derselben, für alle Zeiten Kanon des Christenthums zu sein, an die Vollständigkeit des darin niedergelegten apostolischen Zeugnisses, so ist dieser Glaube ein Glied unseres christlichen Glaubens an die Vorsehung, der Glaube an die Leitung der Kirche durch den Herrn, ein Glaube, der, wie jeder Glaube an die Vorsehung, nicht mit demonstrativer Nothwendigkeit entwickelt werden, sondern nur durch den Lauf der Zeiten hindurch sich bestätigen kann. Aber innerhalb der Erfahrung, die uns gegeben ist, vermögen wir einzusehen, daß wir, ohne die Schrift, bei der offenkundigen Unsicherheit der Tradition ohne festen Halt und nicht mehr im Stande sein würden, Kanonisches von Apokryphischem zu unterscheiden. Ohne die Schrift wäre in jener großen Periode des Verderbens und der Verfinsterung eine Reformation nicht möglich gewesen, sondern eine neue Gründung der Kirche oder wenigstens eine neue Sendung von Aposteln würde nöthig gewesen sein*).

*) Vgl. Thiersch: Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, 1. B. 320. „Es ist dies eine That des Vertrauens, das wir in die göttliche Vorsehung und in die Leitung der Kirche durch Christus und seinen Geist setzen. Denn dem Höchsten war es nicht verborgen, daß eine Zeit kommen würde, wo Alles, was als nicht geschriebene Ueberlieferung von den Aposteln her sich erhalten hat, durch langwierige Schuld der Menschen wankend und unzuverlässig geworden sein würde, und seine Kirche ebenso einer heiligen, unverletzten und Allen zugänglichen Urkunde bedürfen würde, wie sein alttestamentliches Volk eine solche an den Schriften Moses und der Propheten gehabt hat. Denn ist die heilige Schrift nicht die Zuflucht, auf welche die Kirche angewiesen ist, seit das, was sich Tradition nennt, gerechtem Anstoß und unlösbarem Zweifel verfallen ist,

§. 23.

Obgleich das reformatorische Schriftprincip zu der Tradition sich zunächst in ein negatives Verhältniß setzt, so ist dieses negative Verhältniß doch keineswegs das einzige, obgleich es oft so aufgefaßt worden ist. Freilich giebt es eine Auffassung des Schriftprincips, der zufolge Nichts in der Kirche Gültigkeit haben kann, das nicht buchstäblich seine biblische Herkunft documentiren kann. Aber diese Betrachtung ist der lutherischen Reformation durchaus fremd, obgleich man allerdings Spuren davon in der schweizerischen findet. Die lutherische Reformation in ihrer ursprünglichsten Gestalt hat sich in ein positives Verhältniß gestellt sowohl zu der dogmatischen als zu der rituellen Tradition, soweit diese ökumenische Tradition ist, d. h. nicht das Gepräge irgend einer Partikularkirche hat, weder griechisch-katholische, noch römisch-katholische ist, sondern katholische Tradition an und für sich. So bekennt die evangelische Kirche die ökumenischen Symbole, das apostolische, das nicänische und athanasianische als den reinsten Ausdruck für die dogmatische Tradition. So enthält der Katechismus Luther's an den zehn Geboten, den drei Glaubensartikeln, dem Gebete des Herrn und der Lehre vom Sacrament der Taufe und des Altars, diejenigen Grundbestandtheile, in welchen das ursprüngliche Christenthum durch die Finsterniß des Mittelalters hindurch im Volke fortgepflanzt wurde. So zeigten die Reformatoren eine Reihe von Zeugnissen aus der alten Kirche auf, einen consensus patrum, als Beweis der Ursprünglichkeit und des Alters ihrer Lehre. Und wie Luther und Melanchthon die Bedeutung der dogmatischen Tradition erkannten, so zeigten sie auch die größte Ehrfurcht und Behutsamkeit in Bezug auf die rituelle Tradition. Die Bedeutung, welche sie dieser beilegten, zeigt sich namentlich darin, daß sie beibehielten und gegen die Anabaptisten die Kindertaufe vertheidigten, die gewiß zunächst nicht aus der Schrift, sondern aus der Tradition herstammt, daß sie die Hauptpunkte des christlichen Festcyclus im Kirchenjahre festhielten, der ein Werk der fortgesetzten Traditionsentwickelung ist, sowie sie auch in

so hat die Kirche überhaupt keine Zuflucht, keinen Halt, und es würde ihr nur das Harren auf eine wunderbare zweite Gründung ihrer selbst, oder auch auf eine neue Sendung von Aposteln, übrig bleiben." — Bekanntlich hat der geistvolle, hochverehrte Verfasser diese letzte Consequenz gezogen, worin wir ihm nicht folgen können.

der Liturgie und im Kirchenlied viele Elemente behielten, die allgemeinchristliche Bedeutung hatten. Das Schriftprincip ward daher keineswegs von dem Traditionsprincip losgerissen, sondern nur in das rechte Verhältniß zu demselben gestellt. Und selbst, wenn man sollte sagen können, daß die Reformatoren, die sich von einem Gewebe von Traditionen umstrickt fanden, wo Wahres mit Falschem, Kanonisches mit Apokryphischem in einer fast unauflösbaren Verwickelung vermischt war, an einzelnen Punkten den Knoten zerhauen haben, statt ihn zu lösen: so beweist dieses doch nichts gegen das Princip vom Primat der Schrift. Denn diese Regel kann nicht aufgehoben oder verändert werden, so lange nicht neben der Schrift Etwas aufgestellt werden kann, welches für sich dieselbe Autorität nachzuweisen vermag.

Anm. Wenn man bei uns die Reformation dadurch hat verbessern wollen, daß man das Taufsymbol oder das apostolische Symbolum als die höchste Christenthumsregel aufstellte*), hiezu eingesetzt von den Aposteln, ja vom Herrn selber, und das durch seine Einfachheit, Kürze und Bestimmtheit geeignet sein soll, unveränderliche Richtschnur des Glaubens und der Schriftauslegung zu sein, während die Reformatoren dadurch, daß sie die Schrift nahmen, all der Unbestimmtheit und Willkühr, womit die evangelische Kirche überschwemmt worden ist, sollen Thür und Thor geöffnet haben, so vermögen wir bei aller Ehrfurcht vor dem apostolischen Symbol doch hierin keine Verbesserung zu sehen. Wir räumen die vielen Mißbräuche ein, die eine geistlose Auffassung des Schriftprincips veranlaßt hat; wir räumen die große Bedeutung ein, welche das apostolische Symbolum hat, als das älteste ökumenische Zeugniß von dem Christenthum der ersten Jahrhunderte. Wir räumen ein, daß dieses Symbol nach seinem Inhalt apostolisch genannt werden kann, nicht nur, weil wir jedes Glied desselben in den verschiedenen Gegenden der Kirche bezeugt finden, sondern auch im Neuen Testament, fast mit denselben oder doch mit gleichbedeutenden Worten. Wir erkennen ferner, daß dieses Symbol nicht ein Auszug aus der Schrift ist, deren Kanon vollständig erst um dieselbe Zeit abgeschlossen wurde, da dieses Symbol seinen letzten Abschluß erhalten zu haben scheint. (4. Jahrh.) Aber indem wir auf diese Weise einräumen, daß es die älteste, die reinste Tradition ist, die von der alten Kirche auf uns gekommen ist, und daß es eben seiner biblischen Einfachheit wegen zu allen Zeiten sich als Grundlage für alle Glaubensbekenntnisse behaupten wird: so können wir doch keineswegs einräumen, daß es in sich selber eine höchste und in letzter Instanz entscheidende Autorität besitze; vielmehr müssen wir behaupten, die Autorität desselben beruhe auf seiner Biblicität, d. h. nicht auf seiner Ableitung von

*) Grundtvig's bekannte Anschauung.

dem Schriftwort, sondern auf seiner Uebereinstimmung mit demselben. Wir können nicht einräumen, daß dieses Symbol dazu bestimmt ist, die höchste kritische Autorität in der Kirche zu sein, da wir eher behaupten müssen, daß es seiner ganzen Beschaffenheit nach hiezu durchaus ungeeignet ist. Das apostolische Symbolum kann an sich selber eine höchste und letzte Autorität nicht sein, weil es, obgleich seinem Inhalte nach apostolisch, doch seiner Form und gegenwärtigen Gestalt nach ein nachapostolisches Produkt ist. Wenn man behauptet hat, daß es in seiner jetzigen Gestalt ein Werk der Apostel oder gar des Herrn selber sei, so können wir gegen eine so unhistorische Behauptung theils nur auf das völlige Schweigen des N. Test. hinweisen, theils auf die unwiderlegten und unwiderleglichen Aufklärungen, welche oft gegeben sind von den verschiedenen Gestalten, in welchen dies Symbol in der alten Kirche gefunden wird, die wohl im Wesen übereinstimmen, keineswegs aber alle Glieder des Symbols vollständig anführen, auch nicht jedes Glied gleich vollständig anführen — was offenbar zeigt, daß dies Symbol von Anfang an nicht von den Aposteln in einer fertigen und abgeschlossenen Gestalt überliefert gewesen, sondern das Produkt ist einer Traditionsentwickelung, in welcher die verschiedenen Versuche einen Inbegriff der apostolischen Ueberlieferung darzustellen zuletzt sich abgeschlossen haben in der Form, welche jetzt die allgemein geltende ist.

Die Vertheidiger des unmittelbar-apostolischen Ursprungs dieses Symbols stützen indessen ihren Beweis nicht so sehr auf die Geschichte, als auf eine Idee, die Idee dessen, was zur Stiftung der Kirche nothwendig mit gehören mußte. Da die Kirche, sagt man, den Gläubigen Seligkeit verheißt, so mußte bei der Stiftung der Kirche nothwendig festgesetzt werden, was und wie viel zur Seligkeit geglaubt werden sollte; oder mit andern Worten: die Bedingungen der Seligkeit mußten gleich vom Anfange an auf eine für alle Zeiten feststehende Weise festgestellt werden, mußten zu allen Zeiten bei der Taufe übereinstimmend lauten. Und darum muß das jetzige Taufbekenntniß schon bei der ersten christlichen Taufe gehört worden sein; nicht ein Glied kann davon genommen, nicht ein Glied hinzugethan worden sein, denn die Kirche würde ja Bekenntniß gewechselt, die Bedingungen der Seligkeit gewechselt haben, wenn sie zu einer Zeit einen kleineren, zu einer andern Zeit einen größeren Inbegriff von Glaubenslehren für nothwendig erklärte zur Seligkeit.

So wenig aber die historische Seite des Beweises uns genügen kann, eben so wenig kann uns die leitende Idee des Beweises, welche eher für die Kirche des Gesetzes, als für die des Evangeliums zu passen scheint, genügen. Nach der apostolischen Tradition, die uns gegeben ist, und nach der allgemeinchristlichen Erfahrung wissen wir, daß das Christenthum nicht ein Gesetz ist, nicht zunächst eine neue Lehre, sondern ein neues Leben und eine neue Schöpfung; und daraus folgt, daß, wenn gefragt wird, was zur Seligkeit nothwendig sei, das Seligmachende nicht zunächst zu setzen sei in einem bestimmten Quantum von Glaubenssätzen, sondern in der Mittheilung und Aneignung des neuen Schöpfungsprincips, weshalb

auch unsere älteren Dogmatiker fides salvifica als den rechtfertigenden Glauben an Christi Person bezeichneten. Mit andern Worten: nach der apostolischen Tradition, die uns in der Schrift gegeben ist, wissen wir, daß eine fides explicita zur Seligkeit nicht unbedingt nothwendig ist; sondern daß eine fides implicita, d. h. ein Glaube, der im Princip und in unentwickelter und unbewußter Fülle in sich schließt, was das Symbol mit der Bestimmtheit der Regel und des Buchstabens ausdrückt, auch seligmachend ist. Nur von dem Todten, dem Mechanischen (z. B. einem Ring oder einer Kette) gilt es, daß das Ganze erst da ist, wenn alle Theile da sind. In dem Lebendigen, dem Organischen kann das Ganze sehr wohl da sein, ohne daß alle Theile es sind. Das ewige Leben aber und die Dinge, die zum ewigen Leben gehören, müssen, wie Alle einräumen werden, nach den Gesetzen des Lebens betrachtet werden. Daher finden wir in den Evangelien, daß der Herr Menschen die Seligkeit zuspricht, die im Glauben an ihn als den Erlöser sich anschließen, ohne daß dieser Glaube durch alle seine Glieder hindurch entfaltet ist. „Dein Glaube hat Dir geholfen", sagt er an vielen Stellen, ohne daß andere Bedingungen aufgestellt werden. So preiset er Petrus selig, weil dieser ihn als den eingebornen Sohn Gottes bekennt, obgleich viele Glieder des apostolischen Symbolums in diesem Bekenntniß fehlen*). Die Vorstellung von einem bestimmt abgegrenzten Quantum von Sätzen, als unbedingt nothwendig zur Seligkeit, weist übrigens zurück auf die Betrachtung von articuli fundamentales, die von unsern ältern Dogmatikern aufgestellt wurden, welche, ihrer richtigen Bestimmung der fides salvifica ungeachtet, dennoch articuli fundamentales als diejenigen Artikel beschrieben, deren Annahme nothwendig wäre zur Seligkeit, und damit einer Misweisung sich schuldig machten. Denn die Beziehung auf die Seligkeit ist offenbar eine individuelle Beziehung, und die Verkennung einer Wahrheit, die bei einem Individuum ohne Hinderniß für die Seligkeit sein kann, kann bei einem andern Individuum, das auf einer höheren Stufe der Entwickelung des Bewußtseins steht, der Seligkeit gefährlich werden. Will man daher die individuelle Beziehung auf die Seligkeit festhalten und sich nicht begnügen mit dem Glauben an den Erlöser als das Princip der Seligkeit, das entweder da sein oder nicht da sein muß, so muß man entweder erkennen, daß hier ein individuell Unbestimmbares ist, oder man läuft Gefahr, sich in einem gewissen Inbegriff von Sätzen zur Ruhe zu geben, darauf vertrauend, daß, wenn man sich nur daran halte, so könne man sich gleichgültig verhalten gegen alles Andere**). Allein nicht durch die Beziehung

*) Matth. 16, 16. 17.

**) In diesem Punkte stimmen wir ganz mit den trefflichen Aeußerungen Julius Müller's in seiner Schrift: die evangelische Union S. 20: „Als einen unentreißbaren Gewinn, den die protestantische Kirche aus dem traurigen Verfall ihrer orthodoxen Theologie, besonders von den spätern Zeiten des 17ten Jahrhunderts an, aus der pietistischen und herrnhuthischen Reaction dagegen

auf die individuelle Seligkeit darf das Fundamentale bestimmt werden, sondern durch die Beziehung auf die Erhaltung und Entwickelung der Kirche. Fundamentalartikel sind solche, welche die Erhaltung und Entwickelung der Kirche in der gesunden Lehre bedingen, und dadurch freilich auch die Erziehung und Entwickelung des Einzelnen, gleichwie die Kirche durch diesen ihren entwickelten Glauben den oft auf mancherlei Weise unvollkommenen und unentwickelten Glauben des Einzelnen stützt und trägt. Wenn man aber auch auf diese Weise die Nothwendigkeit der Fundamentalartikel auf den Begriff der Erhaltung und Entwickelung der Kirche hinführt, so bleibt doch in diesem Begriff etwas Fließendes und Bewegliches, insofern als unter der fortschreitenden Entwickelung der Kirche Zeiten kommen können, wo Lehren erkannt werden können in einer fundamentalen Bedeutung, in welcher sie zuvor nicht erkannt waren. Freilich muß man sagen, daß, was in Wahrheit Fundamentales ist, zu allen Zeiten in der Tiefe des kirchlichen Bewußtseins gelebt und sich geregt haben muß, aber keineswegs ist es nothwendig, daß die Kirche zu allen Zeiten dieses auf explicative Weise, geschweige in einem ausgeprägten Formular muß besessen haben. Denn das Leben und die Fülle des Lebens ist das Erste, das unbedingt Nothwendige; die Regel, das Gesetz, des Formular ist das Andere, das bedingt Nothwendige. So lange also die Fülle des apostolischen Geistes in den Gemeinden sich regte, sieht man nicht ein, daß irgend eine andere Formel nothwendig wäre, als die, welche vom Herrn selber gegeben ist, Matth. 28, 19 (im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes), welche ja das ganze Christenthum einschließt, dessen Fülle von apostolischen Lippen verkündet ward und im Leben als eine neue Schöpfung rings umher sich regte. Nachdem aber die Zeit der Fülle und der Begeisterung verschwunden war, als die Apostel nicht mehr selbst die Kirche leiteten, als Irrlehre begann sich einzudrängen und die Gemeinden zu verwirren: da mußte es für die Lehrer der Kirche von der höchsten Wichtigkeit werden, die Güter, welche von den Aposteln überliefert waren, zu bewahren, und man fing nun an die Hauptstücke der apostolischen Verkündigung in eine Formel zu bringen, für welche die Grundlage schon von dem Herrn selber gegeben war, sowie man gleichfalls nun anfing die apostolischen Schriften zu sammeln zu einem Schriftkanon. Und das ist die große Bedeutung des apostolischen Symbolums, daß es das erste Werk der

---

und aus dem Wiedererwachen lebendigen Glaubens in unserm Jahrhundert gezogen, betrachten wir die Erkenntniß, daß der Glaube, welcher selig macht, nicht in der Annahme einer Reihe von articuli fidei fundamentales primarii besteht, sondern in der unbedingt vertrauenden Hingebung an den persönlichen Heiland, deren auch das einfachste Kind fähig ist. Mag auch diese Erkenntniß in der nächsten Zukunft heftige Anfeindung und Verketzerung zu erfahren haben, deren Vorboten schon jetzt sich zeigen: sie ist zu tief gewurzelt im göttlichen Wort und in den religiösen Grundgedanken der Reformation, als daß wir nicht auf ihren Sieg vertrauen dürften."

nachapostolischen Kirche ist, wo diese in Form des Symbols die von den Aposteln gegebene mündliche Ueberlieferung wiederholt, wie ein Katechumen wiederholt, Ja und Amen spricht zu dem, was er von seinen Lehrern empfangen hat, sich entschließt, es zu bewahren und auf das nachfolgende Geschlecht fortzupflanzen*). Nach allen historischen Merkmalen ist diese Symbolbildung nach und nach vor sich gegangen, bis sie durch verschiedene Uebergangsformen hindurch in der Gestalt sich abgeschlossen hat, welche wir jetzt besitzen. Obgleich man freilich sagen muß, daß das Bekennen dieses apostolischen Symbolums *jetzt* zur Vollständigkeit der Taufhandlung mit gehört, indem die Kirche bezeugt, daß sie zu diesem Glauben die Getauften erziehen will, und der, welcher getauft wird, des Glaubens der Kirche muß theilhaftig werden wollen, während er übrigens das Recht haben muß, die Uebereinstimmung zwischen dem Zeugniß der Kirche und dem eigenen Zeugniß der Apostel zu untersuchen: so kann doch keineswegs behauptet werden, dieses Bekenntniß sei die Substanz der Taufe selber. Denn Niemand wird behaupten können, daß eine Taufe ohne das vollständige kirchliche Bekenntniß ungiltig wäre, oder wiederholt werden müßte, wenn sie im Uebrigen der eigenen Einsetzung des Herrn gemäß vollzogen wäre.

Wie das apostolische Symbolum historisch betrachtet ein nachapostolisches Product ist, so ist es auch seiner ganzen innern Beschaffenheit nach unzureichend, um die höchste, *kritische* Norm in der Kirche zu sein. Jedes Wort desselben würde unverständlich sein, wenn wir nicht eine reichere Quelle hätten, dahin wir gehen könnten, um sie zu erklären. Daher finden wir auch, daß die Väter der drei ersten Jahrhunderte niemals die Tradition von der Schrift losgerissen haben, und Irenäus, auf den man sich wegen der Glaubensregel so oft beruft, nennt selber die Schrift: columna et fundamentum ecclesiae. Klar ist es ja auch, daß wir ohne die Schrift durch das apostolische Symbolum nur schlecht gesättigt sein würden. Obgleich es Tauffymbol ist, giebt es uns nicht die geringste Aufklärung über die sakramentale Bedeutung der Taufe; und mit dem vollständigen Bekenntniß des apostolischen Symbolums läßt sich sehr wohl eine Auffassung der Taufe vereinigen, die in diesem Sakrament eine nur sinnbildliche Ceremonie sieht. Ebenso wenig giebt es eine Aufklärung über das Abendmahl. Dasselbe gilt von der wichtigen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, eine Lehre, deren fundamentale Bedeutung zu bestreiten doch wohl bei uns Niemand den Muth hat. Selbst die Lehre von der Person Christi ist so unbestimmt dargestellt, daß sowohl Arianer als Socinianer sich zu den Worten des Symbols haben bekennen können, wie denn auch die Socinianer sich beständig auf ihre Uebereinstimmung mit dem apostolischen Symbolum beriefen, um dadurch als gute Christen sich zu legitimiren. Will man hierauf antworten, daß diejenigen, welche Ketzereien in das Symbol hineinlegen, es mißdeuten und die nothwendigen Conse-

*) Vgl. A. G. Rudelbach: Ueber die Bedeutung des apostolischen Symbolums, p. 22.

quenzen, die aus dem Symbol hergeleitet werden müssen, verkennen, so stimmen wir dem völlig bei. Nur müssen wir uns alsdann wundern über die geringschätzige Weise, auf welche das nicänische und athanasianische Symbol oft von denen besprochen wird, die da behaupten, das apostolische Symbol allein habe das Recht zu bestimmen, was Christenthum sei. Denn kann dies Symbol nicht verstanden werden, ohne daß Consequenzen daraus hergeleitet werden müssen, so scheint es doch weit gesünder zu sein, der Entwickelung sich anzuschließen, die es durch die ökumenische Repräsentation der Kirche bekommen hat, welche in jenen Symbolen durch die heilige Schrift große und umfassende Consequenzen gezogen hat, als zu meinen, man könne sich zu jenen Symbolen als zu einem Werk der Schriftgelehrten gleichgültig verhalten, daß aber Jeder, wie er steht und geht, selber die nothwendigen Consequenzen, vielleicht sogar ohne alle Berathung mit der Schrift ziehen könne. So die dazwischenliegenden Symbole zu überspringen und unmittelbar auf das apostolische Symbolum in seiner unausgelegten Unbestimmtheit zurückzugehen, war grade das Verfahren der Socinianer. Mag es nun aber vom Standpunkt des Unglaubens oder des Glaubens geschehen, immer bleibt es ein unhistorisches Verfahren.

Wir vermögen daher in jener Theorie von dem apostolischen Symbolum nicht eine Verbesserung der Reformation zu sehen. Wir vermögen hierin nur eine Reaction zu sehen gegen die einseitige Auffassung des Schriftprincips, die auf so mancherlei Art innerhalb des Protestantismus sich gezeigt hat, eine Reaction, der des Puseyismus in der anglikanischen Kirche verwandt, worin wir aber keine Möglichkeit für eine neue Entwickelung erblicken.

§. 24.

Das formale Princip des Protestantismus oder der objective Christenthumskanon desselben, ist also die heilige Schrift in ihrer unauflöslichen Verbindung mit der zeugenden Kirche. Aber der Begriff eines Christenthumskanons, sei es in Schrift oder Kirche, weist auf ein Bewußtsein hin, für welches er Kanon ist. Der äußere Kanon weist hin auf einen innern Kanon als Princip für sein Verständniß, d. h. auf das christlich wiedergeborne Bewußtsein, in welchem der Geist Gottes mit dem Geist des Menschen zeuget (testimonium spiritus sancti). Für das unwiedergeborne, bloß natürliche Bewußtsein wird sowohl die Schrift als die Kirche, wird das Zeugniß der Kirche in Wort und in That, in Lehre und Cultus nichts Anderes sein, als was die äußere, sinnliche Gegenwart Christi war für den Unglauben jener Zeit. Nur demjenigen Bewußtsein, in welchem das Christenthum, in welchem der Geist der Schrift und der Kirche als inneres Lebensprincip zugegen ist,

erſchließt die Schrift und die Tradition ihren Inhalt, und ohne dieſen innern Kanon bleibt ſie unverſtändlich. Man hat geſagt, die Schrift müſſe nach der analogia fidei ausgelegt werden; aber wie ſoll eine ſolche analogia fidei, ein ſolcher Inbegriff von den weſentlichen Lehrſätzen der Schrift zuwege gebracht werden ohne ein chriſtliches Bewußtſein, welches auf eine von der Schrift relativ unabhängige Weiſe die chriſtliche Wahrheit beſitzt und in Kraft dieſer chriſtlichen Wahrheitsidee das Weſentliche in der Schrift *als* Weſentliches zu erkennen vermag? Man hat geſagt, die Schrift müſſe nach der Glaubensregel (symbolum apostolicum) ausgelegt werden; aber wodurch ſoll denn wiederum die Glaubensregel ausgelegt werden, wenn nicht durch das chriſtliche Bewußtſein, das in dieſem Inbegriff von ſymboliſchen Sätzen das unſichtbare Princip, das organiſch ſie verbindet, zu erkennen vermag, und zugleich im Stande iſt, in dieſen verſchiedenen Sätzen die übergeordneten von den untergeordneten, das Centrale von dem Peripheriſchen zu unterſcheiden? Denn in einem Organismus kann doch nicht Alles gleich central, gleich weſentlich ſein. Man hat endlich geſagt (nach Auguſtin), die Schrift müſſe ausgelegt werden θεοπρεπῶς, auf eine Gottes und göttlicher Dinge würdige Weiſe; aber wie iſt dieſes möglich, wenn die chriſtliche Gottesidee nicht in dem Bewußtſein lebt? Der Begriff dieſes innern Kanons iſt der Begriff des *materialen* Princips des Proteſtantismus. Man pflegt im Allgemeinen als das materiale Princip die Rechtfertigung durch den Glauben zu nennen. Aber hiebei muß das Mißverſtändniß entfernt werden, als wäre die Rechtfertigung durch den Glauben nur als ein Lehrſatz zu nehmen. Denn alsdann wäre ſie nur ein Traditum, eine Zugabe zu dem poſitiv Gegebenen, nicht aber eine neue Seite, nicht dieſem gegenüber ein relatives a priori. Die Rechtfertigung durch den Glauben muß hier genommen werden als der Ausdruck für die chriſtliche Subjectivität, das wiedergeborne Bewußtſein, die neue Creatur in Chriſto, in welcher die Gewißheit von der Rechtfertigung durch Chriſtum, die Gewißheit von der Vergebung der Sünden und der Gottes-Kindſchaft, und damit die Gewißheit von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes der Herzpunkt iſt, und welche, kraft dieſer ihrer chriſtlichen Lebenserfahrung, kraft der chriſtlichen Lebens- und Wahrheitsidee, die ſie in ſich trägt, ſich weiß — nicht als eine **tabula rasa**, ſondern als einen relativ ſelbſtſtändigen Punkt, ein

relatives a priori nicht nur im Verhältniß zur Kirche, sondern auch zu der heiligen Schrift selber. Freilich ist die christliche Subjectivität aus dem Mutterschooß der Kirche geboren und muß von Anfang an in einem äußern Abhängigkeitsverhältniß zur Kirche und Schrift sich befinden; wie wir aber oben im Allgemeinen zeigten, daß das Gottesverhältniß des Menschen aus einem Abhängigkeitsverhältniß in ein relatives Freiheitsverhältniß umgesetzt werden muß: so gilt dies besonders von dem Verhältniß zu der christlichen Offenbarung. Die christliche Subjectivität muß unter ihrer Entwickelung an den Punkt kommen, wo sie sich nicht länger findet in dem bloßen Abhängigkeitsverhältniß zu dem positiv Gegebenen, sondern in einem freien Wechselverhältniß, einem freien Verhältniß der Gegenseitigkeit zu demselben. Dieser Punkt der Mündigkeit war es, der auf eine außerordentliche Weise in der Reformationszeit hervorbrach; von dem Bewußtsein „der Freiheit eines Christenmenschen", von der gotterfüllten Gewißheit der Vereinigung mit Christo durch den Glauben („nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir")*), von der sichern Zuversicht, daß der Glaube nicht nur außer sich, sondern auch in sich den Geist habe, der in alle Wahrheit leitet, war es, daß Luther ausging. Unter dem lebendigen Wechselverhältniß dieses christlichen Subjectivitätsprincips und der christlichen Objectivität vollzog er die Reformation der Kirche, und auf dem lebendigen Wechselverhältniß dieser Faktoren beruht zu allen Zeiten die Gesundheit der evangelischen Kirche. Will man sagen, daß die christliche Subjectivität, die in Wechselverhältniß mit der christlichen Objectivität tritt und dadurch von dieser nicht nur bestimmt wird, sondern auf dieselbe auch bestimmend einwirkt, insofern als sie die Schrift und Tradition frei reproducirt und dadurch eine neue Tradition bildet — wie ja die Reformation eine neue Symbolentwickelung hervorbrachte —; will man sagen, daß diese Subjectivität ja keineswegs unfehlbar ist, weil sie, wenn auch wiedergeboren und vom Geiste Gottes geleitet, doch nicht inspirirt ist: so räumen wir dies ein. Wir räumen ein, daß die Kirche, so lange sie in ihrer Entwickelung ist, sich immer in einem incongruenten Verhältniß zu dem Ideale befindet; wir räumen ein, daß bei der Reformation das vollkommene Zurückgehen auf die apostolische oder die vorbild-

*) Gal. 2, 20.

liche Kirche nicht erreicht wurde, sondern daß dieses in manchen Beziehungen noch erstrebt werden muß: aber wir behaupten, daß es nur auf diesem Wege kann erreicht werden. Man kann einräumen, daß es Momente in der Tradition, daß es Wahrheiten in der römischen Kirche giebt, welche bei der Reformation nicht zur vollen Anerkennung kamen. Wir behaupten aber, daß wir im Princip der Reformation die Möglichkeit haben, das einzuholen, was versäumt sein möchte; und wir behaupten ferner, daß im Geist und in der Wahrheit nicht wird reformirt werden können, wenn es nicht fest steht, daß Nichts als Wahrheit gelten kann, was nicht die letzte Probe bestehen kann vor dem Worte Gottes und dem freiprüfenden, durch Christum freigemachten Bewußtsein.

Anm. Wenn das formale und das materiale Princip (das Schriftprincip und Kirchenprincip auf der einen Seite, und das Geistesprincip oder das christliche Subjectivitätsprincip auf der andern Seite) aus ihrem organischen Gegenseitigkeitsverhältniß herausgerissen werden, so erscheinen die unwahren Gestalten des Kirchenbegriffs. Die Kirchengeschichte zeigt uns Erscheinungen, wo die christliche Kirche nur die Gestalt einer Gesetzeskirche hat, sowie auch Erscheinungen, wo sie nur die Gestalt einer Schule oder einer Secte hat. Aber alle diese Erscheinungen lassen sich begreifen als Desorganisationen der lebendigen Vereinigung, des lebendigen Gegenseitigkeitsverhältnisses der oben bezeichneten Momente.

Wir wollen die Hauptformen andeuten, die da entstehen, wenn das formale Princip festgehalten wird mit Beiseitesetzung des materialen.

Das formale Princip kann, mit Beiseitesetzung des materialen, überwiegend festgehalten werden in Form der Tradition; alsdann erscheint der einseitige Katholicismus. Man fragt nur, was und wie viel geglaubt werden solle, und wie dies auf die sicherste Weise garantirt werden könne, damit subjective Willkühr fern gehalten werde. Sicher im Besitz des ächten Christenthums, sicher durch seine Garantien, ordnet das Bewußtsein sich der Kirche unter, ohne daß da die Rede ist von irgend einem innern Kampf der Prüfung und der Aneignung. Wo dieser letztere eintritt, da ist er etwas bloß Individuelles, entspringt aber nicht aus dem kirchlichen Princip selber.

Das formale Princip kann ferner, mit Beiseitesetzung des materialen, überwiegend festgehalten werden in Form der Schrift; alsdann erscheint eine neue Gestalt der Gesetzeskirche, wie wir sie auf dem Gebiet des Protestantismus in der Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts gesehen haben. Die Schrift wird hier als ein Gesetzbuch betrachtet, und indem die christliche Subjectivität sich nicht in relativer Selbständigkeit zu der Schrift verhält, vermag sie in der Schrift nicht zu unterscheiden zwischen dem Wesentlichen und dem Zufälligen, sondern treibt einen förmlichen Reliquiendienst mit

dem Buchstaben der Schrift. Das Katholisirende in dieser Richtung zeigt sich zugleich darin, daß das Schriftprincip überschlägt in das Traditionsprincip, indem die kirchlichen Symbole diejenige Norm für die Schriftauslegung werden, von der nicht abgewichen werden darf. Sicher im Besitz des Erbes, welches die Väter nachgelassen haben, sicher im Besitz „der reinen Lehre", der ächten Darstellung der Heilsordnung, bedenkt man nicht daß man in seinem eignen Innern nicht dasjenige durchlebt hat, was die Symbole beschreiben, daß man mit dogmatischen Formeln rechnet, ohne die religiösen Lebensrealitäten zu besitzen, die mit diesen Formeln bezeichnet werden. Die Heilsordnung ist nur eine Theorie geworden, für welche man indessen in der dogmatischen Hitze bis auf's Aeußerste eifert. Bis auf welchen Punkt man gekommen war in der Geringschätzung der christlichen Subjectivität, des Zeugnisses des Geistes, zeigt sich am deutlichsten in dem Streit der Orthodoxie mit dem Pietismus wegen der theologia irregenitorum. Denn hier ward von Seiten der Orthodoxen ausdrücklich behauptet, daß die Amtswirksamkeit unwiedergeborner Prediger ebenso segensreich sein könnte, als die von wiedergebornen, wenn sie nur den orthodoxen Lehrbegriff predigten; und daß ein Eindringen in die Wahrheiten der heiligen Schrift möglich wäre ohne das wiedergeborne Herz. Freilich ist hierin die Wahrheit enthalten, daß es bis auf einen gewissen Punkt ein vom Christenthum begeistetes Denken und Phantasieanschauen muß geben können, daß im Herzen keine Wurzel hat. Aber die Orthodoxie war nicht nur dem christlichen Herzen fremd geworden, der christlichen Lebenserfahrung, welche nothwendig das rechte Eindringen bedingt: sie war auch der christlichen Idee fremd geworden. Unter christlicher Erkenntniß verstand sie in Wirklichkeit nur eine bloß logische und verstandesmäßige Aneignung „der reinen Lehre" in ihren Consequenzen. Das Gericht über diese fleischliche Orthodoxie konnte nicht ausbleiben. Der Rationalismus stand vor der Thür mit der Behauptung, daß auch der natürliche Mensch und die natürliche Vernunft die heiligen Schriften verstehen und auslegen könne. Und was war der Rationalismus anders, als eine große theologia irregenitorum, welche die protestantische Christenheit überschwemmte? Da die Orthodoxie die Schlüssel der Erkenntniß verloren hatte, so vermochte sie nicht länger gegen den Rationalismus sich zu halten und versank nach und nach in jene matte capitulirende Gestalt des Supranaturalismus, in welcher sie ein hinsiechendes Dasein führte.

Das Schriftprincip fiel nun in die Hände des Rationalismus, woselbst es festgehalten ward nicht nur mit Beiseitesetzung des Zeugnisses des Geistes, sondern auch mit Beiseitesetzung aller kirchlichen Tradition. Der Rationalismus brach mit der ganzen kirchlichen Tradition, indem er sehr wohl einsah, daß hier nicht Fleisch war von seinem Fleisch, noch Bein von seinem Bein. Die Kirche wurde da in eine Schule verwandelt, in welcher die Gelehrten ihren Scharfsinn an der Schrift übten. In seinem ersten Stadium hat der Rationalismus indessen einen religiösen Charakter, indem er durch eine vernünftige Schriftauslegung ein geläutertes Christenthum

zu ermitteln sucht, das Eins sei mit den Wahrheiten der natürlichen Religion; in seinem weitern Verlaufe aber wendet er sich feindlich gegen die Schrift, bestreitet die Aechtheit der Bücher, verwandelt die heilige Geschichte in Mythen u. s. w. Obgleich diese Schulangriffe auf die Schrift Vielen sehr gefährlich schienen, so sind sie doch für denjenigen, der selbst im Christenthume lebt, nur von untergeordneter Bedeutung. Denn die christliche Subjectivität wird in der Kirche die ihr entsprechende Objectivität erkennen, Fleisch aus ihrem Fleisch und Bein aus ihrem Bein, wird hier den Mutterschooß finden, aus dem ihr neues Leben geboren, den Felsen, aus dem sie ausgehauen ist —; sie wird mit der zeugenden Kirche in der Schrift das vorbildliche Werk desselben Geistes erkennen, dessen Wirkungen sie in sich und außer sich empfindet, wird die göttliche Kraft des Schriftwortes in ihrem Herzen erfahren und es übrigens der christlichen Schule überlassen, die Sache in Form der Wissenschaft auszufechten. Und wenn die Sache vor das Forum der Wissenschaft beschieden wird, so zeigt die Geschichte der Wissenschaft, daß, obgleich die rationalistische Kritik manchen Zweifel hat erheben und manche Schwierigkeit hat machen können, sie doch bis Dato die Antwort schuldig geblieben ist, so oft sie selber hat eine positive Antwort geben sollen auf die Frage nach dem Ursprunge der Schrift, nach dem geschichtlichen Ursprung der Kirche und nach dem Ursprung des neuen Lebens in den Herzen der Gläubigen. Eine wissenschaftliche Erklärung dieser neuen Schöpfung hat weder der Rationalismus noch der Naturalismus bisher geben können, sie haben es nicht vermocht, einen zureichenden Erklärungsgrund anzuführen.

Sowie das einseitige Festhalten des formalen Princips theils zu einseitig katholisirenden Richtungen, theils zu einem rationalistischen Schulwesen führt, so erscheint eine neue Reihe von Einseitigkeiten, wenn das materiale Princip mit Aufopferung des formalen festgehalten wird. Wenn die christliche Subjectivität sich losreißt von dem historischen Zusammenhang der Tradition, das geschriebene Wort geringschätzt, indem sie darauf vertrauet, daß sie vom Geiste wiedergeboren ist, eines Christus außer sich nicht bedarf, weil sie Christum in sich habe: so haben wir das Sektenwesen mit dem Princip der Schwärmerei und des Fanatismus. Das religiöse a priori zeigt sich hier ohne Begrenzung. Wie es in der Wissenschaft ein a priori giebt, durch welches das Denken die ganze Natur, die ganze Außenwelt in einen Schatten und eine Allegorie seiner selbst verwandelt, so giebt es auch ein religiöses a priori, durch welches die schwärmerische Frömmigkeit die Kirche und die Schrift in einen bloßen Schatten des innern, geistlichen Christuslebens, das sie in sich selber lebt, verwandelt. Da diese Geringschätzung der Kirche und der Schrift zugleich eine Geringschätzung des „Christus außer uns" ist, so führt sie consequent zur Läugnung des Wunders der Incarnation, womit dann eine solche religiöse Subjectivität eine christliche Subjectivität zu sein aufhört. Denn was sie Christus „in uns" nennt, ist nur eine allgemeine Idee; was sie das innere Licht nennt, ist nur das Licht der Natur, das in einen christlich gefärbten Nebel eingehüllt ist.

Zu diesem Aeußersten indessen sind die meisten Secten nicht fortgeschritten. Die meisten von ihnen beugen sich unter die Autorität der Schrift, brechen aber mit Kirche und Tradition. Das aber grade ist der Irrthum, daß sie wähnen unmittelbar mit der apostolischen Kirche sich in Verbindung setzen zu können. Denn wie die christliche Subjectivität aus dem Mutterschooß der Kirche geboren sein muß, so ist die Kirchengeschichte und Tradition das Mittelglied, welches allein mit der apostolischen Kirche verbinden kann. Obgleich der Faden, welcher die gegenwärtige Kirche mit der apostolischen verbindet, nicht so sichtbar und handgreiflich ist, wie die Römisch-Katholischen meinen, so zieht sich derselbe, doch durch die Geschichte der Kirche, durch ihre Lehre und Institutionen hindurch, kann mit dem Auge des Geistes mittelst der heiligen Schrift entdeckt werden, während jeder Versuch, der auf eigne Hand eine rein biblische Kirche erbauen will, nothwendig mißlingen muß. Und obgleich wir nicht im römischen Sinne den Satz anerkennen, evangelio non crederem, nisi me suaderet ecclesiae auctoritas: so hat dieser Satz doch eine Geltung, die Niemand ungestraft übersieht. Denn obgleich allerdings die Kirche selbst sich der Autorität der Schrift unterwerfen muß, so ist es doch die Kirche, welche den Einzelnen erziehen und zu den Quellen der heiligen Schrift leiten muß, wenn er zu der Stufe der Reife gelangen soll, wo er selber über das Verhältniß zwischen dem Kirchlichen und Christlichen urtheilen kann.

Die Ueberwindung der hier bezeichneten Einseitigkeiten beruht auf dem organischen Wechselverhältniß von Schrift, Tradition und der christlichen vom Geiste wiedergebornen Subjectivität. Auf diesem Wechselverhältniß beruht die Gesundheit der Kirche; und wenn wir uns einen Zeitpunkt denken, wo diese Factoren einander völlig durchdrungen haben: so hat alsdann die Kirche ihr höchstes irdisches Ziel erreicht, ist durch die Kämpfe der Entwickelung hindurch wiederum zurückgekehrt zu der Lebensfülle, welche die apostolische Kirche vorbildlich offenbart. — Aber grade weil die Freiheit in dem evangelischen Kirchenbegriff ein mitbestimmender Factor ist, entwickelt die evangelische Kirche sich nicht in einem ruhigen Vorwärtsschreiten, ist nicht ohne vorübergehende Zustände der Gährung und Auflösung. Denn wo die Freiheit ist, da sind auch die Mißbräuche der Freiheit. Scheinbar kennt die katholische Kirche nicht solche Zustände der Auflösung und Verwirrung, wie die protestantische. Das Autoritätsprincip wirft einen Schleier über den heimlichen Schaden, den heimlichen Unglauben und Zweifel, der in dem Innern dieser Kirche sich regt. In der protestantischen Kirche dagegen werden alle diese Gebrechen offenbar. Aber viele Mitglieder der protestantischen Kirche sind müde geworden der Mißbräuche der Freiheit, der Willkühr der Schriftauslegung, der vielen unbestimmten Berufungen auf den Geist u. s. w. und sind ergriffen worden von einer Sehnsucht nach größern kirchlichen Garantien, nach einer Tradition mit nicht nur relativer, sondern mit absoluter Autorität, um sich darin zur Ruhe geben zu können; und diese haben sie gesucht bald in dem consensus der drei ersten Jahrhunderte, bald in dem der fünf

oder sechs ersten Jahrhunderte. „Es geht ein katholischer Zug durch die Welt", sagt Geijer in einer seiner letzten Schriften; und dieser „katholische Zug" wird sich mehr und mehr bemerkbar machen, je näher die Zeit der großen religiösen Bewegungen und Krisen heranrückt. Aber die Aufstellung einer Tradition, die an sich selber Unfehlbarkeit sollte beanspruchen können, kirchlicher Garantien, welche den innern Freiheitskampf für die Kirche überflüssig machten, wird zum Glück unmöglich sein, zum Glück für die Freiheitsentwickelung, welche nicht nur einer gegebenen Wahrheit bedarf, sondern einer Wahrheit, welche, wie sie gegeben ist, so stets aufs Neue innerlich erworben werden muß. Die vielen katholischen Sympathien, welche in dem letzten Zeitraum sich geregt haben, haben allerdings eine erweckende Bedeutung, erweckend für den bei Vielen eingeschlafenen Sinn für Kirche und Tradition als das natürliche Mittelglied zwischen dem Glauben und der Schrift. Wo aber diese Sympathien Antipathien gegen das Princip und das innerste Wesen der Reformation geworden sind, da führen sie, wie auch die späteren Erfahrungen auf mancherlei Art zeigen, nach Rom und zu einer Ruhe in den Garantien, welche hier dargeboten werden.

§. 25.

Die evangelische Kirche tritt in zwei Haupttypen auf, der evangelisch-lutherischen und der reformirten. Die schweizerische Reformation nahm zunächst ihren Ausgang von dem formalen Princip, von der Schrift; während die lutherische zunächst ausging von dem materialen, von den Tiefen des christlichen Bewußtseins, von der Erfahrung der Sünde und Erlösung. Die erste lutherische Bekenntnißschrift, die augsburgische Confession, hat noch keinen locus von der Schrift; sondern das christliche Bewußtsein spricht hier seinen innern Wahrheitsgehalt aus, unter Voraussetzung der Schriftmäßigkeit desselben. Mit dieser Freiheit, dieser Gemüthsinnerlichkeit, die ein besonderes Kennzeichen der lutherischen Kirche ist, verbindet sich eine tiefe Ehrfurcht vor dem in der Kirche historisch Ererbten und Ueberlieferten. Die lutherische Reformation zeigte die größte Behutsamkeit in Bezug auf die Tradition und folgte dem Grundsatze, Nichts zu verwerfen, was mit der Schrift vereinbar wäre — während die schweizerische Reformation in mehreren Beziehungen einen abstracten Gegensatz zwischen dem Biblischen und Kirchlichen einführte und an mehreren Punkten dem Grundsatz folgte, das Kirchliche müsse verworfen werden, wenn es nicht durch den Buchstaben der Bibel bewiesen werden könnte. In der verschiedenen Auffassung des Princips der Reformation und der Durchführung des-

selben in dem kirchlichen Lehrbegriff thut sich eine Verschiedenheit von christlichen Geistesrichtungen kund, welche durch den Gegensatz zwischen „Gemüthlichkeit" und „Verständigkeit" nur unzureichend bezeichnet wird. Eher läßt sich der Gegensatz so ausdrücken, daß die reformirte Kirche, obgleich kräftig protestirend gegen die Gesetzeskirche in Rom, nichtsdestoweniger selber behaftet ist mit dem Geiste des Gesetzes, während die Fülle des Evangeliums im Lutherthum keimt. Vollständig jedoch läßt sich der Gegensatz nur erkennen aus einer Vergleichung der verschiedenen Hauptstücke beider Lehrbegriffe, namentlich in dem Punkt, wo die christliche Lebensanschauung ihren höchsten Ausdruck findet, nämlich in der Lehre von den Sacramenten.

Die evangelisch-protestantische Dogmatik.

§. 26.

Die evangelisch-protestantische Dogmatik muß sich aus dem Princip ihrer Kirche entwickeln. Qualis ecclesia, talis theologia. Sie muß daher nicht allein einen biblischen und kirchlichen, sondern ebensowohl einen freien wissenschaftlichen Charakter haben kraft der christlichen Wahrheitsidee, die in dem lebendigen Glauben enthalten ist. Durch jene ersten Bestimmungen läßt die Dogmatik das formale Princip unserer Kirche, durch diese hingegen das materiale zur Geltung kommen.

Anm. Wir setzen hier die Trennung der Dogmatik von der Ethik voraus. Was im Leben nicht getrennt werden soll, die christlichen Vorstellungen und das christliche Handeln, muß in der wissenschaftlichen Betrachtung gesondert werden. Das Verhältniß zwischen Gott und Mensch wird in der Dogmatik dargestellt als ein daseiendes Verhältniß, während es in der Ethik betrachtet wird als ein Verhältniß, welches werden soll, durch das freie Streben der Gläubigen. Die Dogmatik stellt daher das christliche Gottesbewußtsein in seiner Ruhe, die Ethik dasselbe in seiner Bewegung dar. Freilich ist dieser Unterschied nur relativ, dennoch aber ist es von Wichtigkeit, daß diese Hauptseiten der Betrachtung auseinander gehalten werden, indem sonst das ethische Interesse das dogmatische leicht verdrängt, oder umgekehrt, welches Letztere am häufigsten der Fall gewesen ist, indem die ethischen Sätze nur als Zusätze zu den dogmatischen behandelt worden sind, ohne in ihrer Selbstständigkeit behandelt zu werden. Wenn man gesagt hat, daß die Dogmatik der wissenschaftliche Ausdruck derjenigen Lehre ist, die gepredigt werden soll, so ist dies doch nur insofern wahr, als die Grundlage aller christlichen Predigt, nämlich das Bekenntniß und

das Zeugniß von der geoffenbarten Wahrheit ihre entsprechende wissenschaftliche Darstellung in der Dogmatik findet. Sofern es sich dagegen darum handelt, die geoffenbarte Wahrheit in das Leben einzuführen, sie auf uns selbst und Andere anzuwenden, — und in der christlichen Predigt handelt es sich immer darum, weil sie uns nicht nur ans Herz legen soll, was wir glauben sollen, sondern auch was wir thun sollen —: so findet diese Frage ihre entsprechende wissenschaftliche Darstellung und Beantwortung in der Ethik, welche die Normen und Vorbilder für das christliche Handeln enthält.

Die Dogmatik und die heilige Schrift.

§. 27.

Der biblische Charakter der Dogmatik zeigt sich zunächst darin, daß sie sich zu der heiligen Schrift des Neuen Testaments verhält als zu der höchsten kritischen Norm für Alles, was als dogmatische Wahrheit aufgestellt wird — als zu dem letzten Prüfstein, welcher das Correctiv giebt gegen alle traditiones humanae, welche sich in die Dogmenentwickelung einmischen. Es kann daher Nichts als christliche Lehre aufgestellt werden, was sich nicht zurückführen läßt auf das apostolische Zeugniß und den apostolischen Gedankengang, sich nicht zurückführen läßt auf vorbildliche Aussagen oder Andeutungen in der apostolischen Lehre. Aber nicht nur in kritischem — auch in organischem Sinne ist die Schrift der höchste Kanon. Das dogmatische Denken soll nicht nur nach der Schrift geprüft werden, darf nicht nur nicht der Schrift widersprechen, sondern muß durch die Fülle der Schriftlehre organisch befruchtet und immer wieder verjüngt werden. Als das vorbildliche Werk des Geistes der Inspiration schließt die Schrift eine Welt von Keimen einer fortgesetzten Entwickelung in sich ein; und während jedes dogmatische System veraltet, bleibt die Bibel ewig jung, eben weil sie uns nicht eine systematische Darstellung der Wahrheit giebt, sondern die Fülle der Wahrheit, welche die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Systemen ist. Was vom Himmelreich gesagt ist, daß es ist wie ein Sauerteig, der die ganze Masse durchsäuern soll, das gilt auf seine Weise von dem Verhältniß der Schrift zu dem menschlichen Denken. Darum heißt es mit Recht: Theologus in scripturis nascitur. In demüthiger Empfänglichkeit, in einem fortgesetzten Jüngerverhältniß muß sich die Theologie zu der heiligen

Schrift verhalten und kann in dieser Hinsicht mit Maria verglichen werden, die zu des Herrn Füßen saß und seine Worte hörte.

Aber dieses Jüngerverhältniß zur Schrift hebt es nicht auf, sondern schließt es vielmehr ein, daß der Inhalt der Schriftlehre als eigene Wahrheit des Bewußtseins reproducirt werde. Wenn wir daher sagen, daß dogmatische Sätze ihren Grund im Worte Gottes müssen nachweisen können, so müssen wir andererseits sagen, daß sie als innere und gegenwärtige Wahrheit im Bewußtsein müssen dargestellt werden können, womit es sich also handelt nicht nur um die Schriftmäßigkeit dieser Sätze, sondern um die Geltung und Bedeutung, welche sie in sich selber haben, unabhängig davon, daß sie geschrieben sind. In demselben Maaß, als diese beiden Forderungen erfüllt werden, haben dogmatische Sätze Werth. So lange der Dogmatiker ein Dogma nur als biblisch aussprechen kann, ohne zugleich seine innere und bleibende Bedeutung nachweisen zu können; und umgekehrt, so lange der Dogmatiker nur die religiöse und ideale Bedeutung aussprechen kann, ohne im Stande zu sein, dieselbe in Einklang mit der Schriftlehre zu bringen: so lange ist die Aufgabe nicht gelöst. Der dogmatische Schriftgebrauch muß sich indessen nicht nur in einer Berufung auf einzelne Schriftstellen und Zusammenstellung derselben zeigen, ein Verfahren, das gar zu oft hinweist auf die beschränkte Anschauung, daß Nichts wahr sei, was sich in der Schrift nicht buchstäblich nachweisen lasse. Sondern hier stimmen wir mit Schleiermacher überein, wenn er sagt, daß sich in unserer Disciplin immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwickeln sollte, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere, besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nimmt, um so in dem Gedankengange der heiligen Schriftsteller dieselben Combinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen *).

Anm. Das Alte Testament wird für die Christen nur durch das Neue sanctionirt, und es kann ihm kein anderes kanonisches Ansehen zukommen, als dasjenige, welches dem Testamente der Vorbereitung zukommen kann, nachdem das der Erfüllung gekommen ist. Wegen seines tiefen organischen Zusammenhangs mit dem Neuen Testament hat es nicht nur Bedeutung als exegetisches Hülfsmittel für das Verständniß des Neuen Testaments; sondern als die Darstellung der erziehenden Führungen Gottes mit dem

*) Der christliche Glaube 4. Ausgabe I. 148.

auserwählten Volk, als das Testament des Gesetzes und der Weissagung, als Typus oder Vorausdarstellung der ewigen Güter, wird es stets nütze sein „zur Lehre, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit“*). Daher verwerfen wir die gnostische Betrachtung von dem Alten Testament, als ob dasselbe die christliche Kirche durchaus nichts anginge; nicht minder aber verwerfen wir die jüdische Betrachtung, die in der christlichen Kirche das Alte Testament als einen selbständigen Kanon neben dem Neuen festhalten will. Denn das Alte Testament ist nicht ἰδίας ἐπιλύσεως**), und soll es für Christen als gegenwärtige Wahrheit gelten, so muß es erst πνευματικῶς ausgelegt werden, d. h. vom Standpunkt des Neuen Testamentes aus, wie wir es namentlich bei dem Apostel Paulus sehen. Dieses gilt sogar von den Psalmen und Propheten, dem am meisten Evangelischen in dem Alten Testament. Denn ein wie reicher und unerschöpflicher Schatz zur Erleuchtung und Erbauung hier auch enthalten ist, so kann dieser Inhalt von dem christlichen Bewußtsein dennoch nicht als gegenwärtige Wahrheit aufgenommen werden, ohne von dem neuen Geist des Christenthums wiedergeboren und in mehreren Beziehungen umgebildet zu werden.

Die Dogmatik und das Bekenntniß der Kirche.

§. 28.

Eine Dogmatik, die nur biblisch, aber nicht kirchlich wäre, würde eo ipso nicht biblisch sein, weil die Bibel selber auf eine zeugende Kirche hinweist, die durch alle Zeiten hindurch sich fortsetzen werde. Der allgemein kirchliche Charakter der Dogmatik beruht darauf, daß sie mit den allgemeinen Symbolen der christlichen Kirche, unter welchen das apostolische den ersten Platz einnimmt, übereinstimmt. Aber die Dogmatik muß nicht nur einen allgemeinkirchlichen, sie muß auch einen confessionellen Charakter haben, eine Forderung, die in unsern Tagen mit erneuter Kraft gemacht wird. Was das „Nationale“ ist im Weltlichen, das ist das „Confessionelle“ im Kirchlichen; und obgleich der Gedanke an eine Union der christlichen Kirchen nicht aufgegeben werden kann, so wird doch jede Union verwerflich sein, die nur darauf ausgeht, die Individualität auszulöschen und Alles auf eine latitudinarische Basis zurückzuführen. Fragen wir nun, welche kanonische Bedeutung die kirchlichen Symbole für die Dogmatik haben, so haben sie Bedeutung als normae normatae, oder quia et quatenus cum sacra scriptura consentiunt. Durch die erste Formel (quia) wollen

*) 2 Timoth. 3, 16. — **) 2 Petr. 1, 20.

wir die wesentliche Einheit zwischen Kirchenlehre und Schriftlehre bezeichnen; durch die letzte (quatenus) dagegen, daß dessen ungeachtet ein relativer Unterschied besteht zwischen dem Kirchlichen und Christlichen, zwischen dem Buchstaben der Symbole und ihrem Geist, zwischen Form und Idee. Wenn wir demnach sagen, daß wir den Zusammenhang bewahren wollen nicht nur mit den ökumenischen Symbolen, sondern auch mit dem Bekenntniß der lutherischen Kirche, sowie dieses namentlich in der augsburgischen Confession ausgesprochen ist: so meinen wir damit, daß wir uns halten wollen an denjenigen Typus der gesunden Lehre, der darin enthalten ist, davon überzeugt, daß wir dadurch die Verbindung mit der apostolischen Kirche am sichersten bewahren. Wir betrachten die lutherische Confession nicht als ein Werk der Inspiration; aber ebensowenig betrachten wir sie als ein bloßes Menschenwerk, indem die Reformationszeit einen besondern Beruf hatte zu zeugen und zu bekennen, welches gleichfalls von den symbolbildenden Perioden der ältern Kirche gilt. Wir machen einen Unterschied zwischen Typus und Formel. Unter dem Typus des Lutherthums verstehen wir die Grundgestalt, die unauslöschlichen Grundzüge in der religiösen Eigenthümlichkeit desselben. Wie wir in einem Menschen oder einem Volke eine innere Eigenthümlichkeit erkennen, ein ewiges Grundgepräge, das in der Zeitlichkeit nie völlig rein hervortritt, aber doch selbst durch die zeitliche Unvollkommenheit hindurch erkannt werden kann: so erkennen wir auch in den christlichen Confessionen eine kirchliche Individualität, eine Grundgestalt, welche das Bleibende, das unter der Entwickelung stets neu sich Wiedergebärende ist, während dagegen die theologischen Formeln, in welchen dieselbe sich ausspricht, mehr oder minder mit Relativität und Vergänglichkeit behaftet sind. Formel und Buchstaben in den Symbolen kanonisiren zu wollen, verräth eine unhistorische Anschauung. Denn die Symbole sind unter großen Zeitbewegungen entstanden, tragen an sich auf mannigfache Weisen die Spuren der eigenthümlichen theologischen Bildung jener Zeiten, der eigenthümlichen Bedürfnisse und Mängel derselben. Freilich wissen wir, daß mit „Geist und Buchstaben", „Idee und Form" ein ärgerliches Spiel getrieben werden kann und getrieben worden ist; aber durch den Mißbrauch wird nicht der rechte und nothwendige Gebrauch aufgehoben. Und die gesunde Betrachtung wird immer zu der Erkenntniß führen, daß

nicht die kirchlichen Formeln, ſondern die kirchlichen Grundanſchauungen die Hauptſache ſind.

Wie nun die Dogmatik in einem nothwendigen Abhängigkeitsverhältniß zu den kirchlichen Symbolen ſteht, ſo muß ſie nicht minder in einem Verhältniſſe der Freiheit zu denſelben ſtehen, indem ſie ſich theils kritiſch zu den ſymboliſchen Formeln verhält, theils die ſymboliſchen Grundanſchauungen aufs Neue in einer Form darſtellt, die der gegenwärtigen Entwickelungsſtufe der Kirche und Theologie entſpricht.

Anm. Der Gegenſatz zwiſchen Orthodoxie und Heterodoxie iſt in der proteſtantiſchen Kirche ein anderer als in der katholiſchen. Die katholiſche Kirche, welche eine unmittelbare Einheit des Kirchlichen und Chriſtlichen vorausſetzt, nimmt die Orthodoxie als etwas bloß Hiſtoriſches, das ſeinen vollkommenen Ausdruck in dem kirchlichen Lehrbegriff hat. Der Proteſtantismus dagegen, welcher einen relativen Unterſchied zwiſchen dem Kirchlichen und Chriſtlichen ſtatuirt, muß die Orthodoxie als Etwas erkennen, das nicht nur iſt, ſondern ebenſoſehr angeſtrebt werden ſoll. In der hiſtoriſchen Entwickelung bleibt in dem Gegenſatz zwiſchen dem Orthodoxen und Heterodoxen etwas Relatives und Fließendes; und Sätze, die zu einer Zeit, ihrer Neuheit wegen, als heterodox und falſche Neuerungen beabſichtigend geſtempelt werden, können in einer folgenden Zeit mit Recht als orthodox, oder als reinere Darſtellungen des Grundchriſtlichen erkannt werden. Jede neue Darſtellung der Dogmatik muß auf dieſe Weiſe nothwendig Sätze enthalten, die den Schein des Heterodoxen haben, weil ſie ſonſt nur Alles beim Alten verbleiben laſſen, nur eine Wiederholung des kirchlichen Lehrbegriffs ſein würde, ohne eine reinere Entwickelung des Chriſtlichen anzuſtreben. Uebrigens iſt es deutlich, daß das nicht nur ſcheinbar, ſondern wirklich Heterodoxe, das wirklich Häretiſche und Ketzeriſche dasjenige iſt, welches unter dem Scheine des Chriſtenthums das Weſen deſſelben verläugnet. Alle Häreſien ſtammen daher aus dem Judenthum und Heidenthum, als von dem Standpunkt des alten Menſchen, und ſind immer ein chriſtlich maskirtes Judenthum oder Heidenthum. Die Häreſien entwickeln ſich daher zunächſt in der Lehre von der Perſon Chriſti, welcher der Mittelpunkt der neuen Offenbarung iſt. Wie von dieſem Punkte aus die ganze neue Anſchauung von Gott und dem Menſchen ſich entfaltet, ſo gehen auch die Häreſien von demſelben aus; von dort her nach allen Seiten der chriſtlichen Anſchauung ſich verzweigend, ſind ſie in ihrem innerſten Weſen Verſuche, das Chriſtenthum als ein verklärtes Judenthum oder Heidenthum zu faſſen. Gleichwie nun aber in jeder geſunden Entwickelung einer Gemeinſchaft ein fortgeſetztes Beſtreben vorhanden ſein muß, das Fremde auszuſondern, welches ſich Bürgerrecht erſchleichen will, um die eigenthümliche Entwickelung zu hemmen und zu untergraben: ſo muß auch in der chriſtlichen Kirche ein fortgeſetztes Beſtreben ſein, die jüdiſchen und heid-

nischen Elemente (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) auszusondern, die unter dem Schein des Christenthums in die Kirche sich einschleichen wollen, — ein Bestreben, welches bedingt ist durch ein fortgesetztes geistiges Zurückgehen auf Christus, sowie durch die von der wahren Auffassung Christi unzertrennbare Gabe, die Geister zu prüfen *).

Die Dogmatik und die christliche Wahrheitsidee.

§. 29.

Wenn wir sagen, daß das christlich wiedergeborne Bewußtsein aus seinen eigenen Tiefen die Schrift- und Kirchenlehre wissenschaftlich muß reproduciren können, so sagen wir hiemit nichts Anderes, als was in der rechtverstandenen Lehre vom testimonium spiritus sancti liegt. Das Zeugniß des Geistes wird gar zu beschränkt genommen, wenn es nur genommen wird als ein praktisches Zeugniß im Gewissen, im Gefühle, im Herzen, und nicht zugleich als ein Zeugniß, in welchem der Geist Gottes als der Geist der Wahrheit durch den Gedanken und die Erkenntniß des Menschen zeugt. Und obgleich wir wohl wissen, daß das Zeugniß in Beweisung der Kraft das Grundzeugniß ist, worauf es vor Allem ankommt, so ist doch auch die christliche Erkenntniß ein Bestandtheil, der zur Vollständigkeit des Zeugnisses mitgehört, welches der Geist für die Wahrheit des Christenthums führt. Indem wir auf diese Weise dem testimonium spiritus sancti nicht nur praktische, sondern auch theoretische Bedeutung beilegen, und in dem gläubigen Bewußtsein eine christliche Wahrheitsidee, die dem positiv Gegebenen begegnet, voraussetzen; indem wir so eine relativ selbständige Christenthumsquelle, von der Schrift und der Kirche verschieden, annehmen: so lehren wir hiemit in theoretischer Hinsicht nichts Anderes, als was man sowohl in ethischer als in künstlerischer Hinsicht ohne Bedenken einräumt. In ethischer Hinsicht wird man genöthigt, eine (relativ) aprioriſche Christenthumsquelle vorauszusetzen; denn ohne von der christlichen Ethik als Wissenschaft zu reden, so hat sich ja im Leben, in der Geschichte eine Mannigfaltigkeit von sittlichen Anschauungen und Begriffen entwickelt, allerdings in Wechselwirkung mit dem ursprünglich Ueberlieferten, keineswegs aber als eine Copie desselben; hat sich also entwickelt aus dem

*) 1 Joh. 4, 1.

Innersten des christlichen Bewußtseins, das neue Aufgaben sowohl gestellt als gelöst hat. In ästhetischer Hinsicht wird man genöthigt, dasselbe anzunehmen; denn die christliche Kunst hat eine Welt von neuen Schöpfungen hervorgebracht, die freilich ihre Vorbilder in der positiven Offenbarung haben, aber doch auf eine christliche Schönheitsidee hinweisen, die sich in dem eigenen Innern der Hervorbringer geregt haben muß. Wie wir aber auf diese Weise von einer christlichen Sittlichkeitsidee sprechen können, ohne welche keine selbständige ethische Productivität möglich wäre, und wie wir von einer christlichen Schönheitsidee sprechen können, ohne welche eine christliche Kunst undenkbar wäre: so müssen wir auch sprechen können von einer christlichen Wahrheitsidee, ohne welche die christliche Wissenschaft, ohne welche das ganze dogmatische Streben, wie es sich bezeugt hat in den bedeutendsten Werken sowohl der ältern als der neueren Zeit, — ja, ohne welche selbst die kirchliche Symbolbildung unmöglich und undenkbar wäre.

Anm. Der biblische Ausdruck für die Idee ist die Weisheit*), nicht als göttliche Eigenschaft, sondern als göttlicher Gedanke, der vor der Schöpfung der Welt vor Gottes Angesicht spielte. Objectiv betrachtet, ist die christliche Wahrheitsidee daher der heilige Weisheitsgedanke, welcher in der christlichen Offenbarung sich ausgeprägt hat, und in der Lebensfülle der Offenbarung das ordnende, sondernde und mitwirkende Princip ist, das in der Mannigfaltigkeit Zusammenhang, Plan und Absicht wirkt. Aber dieser heilige Weisheitsgedanke muß auch als „inneres Licht" zugegen sein in dem menschlichen Geist, der die Offenbarung gläubig aufgenommen hat, muß die gläubige Anschauung von der Offenbarung durchleuchten. Kraft dieses heiligen Weisheitsgedankens, welcher in dem gläubigen Bewußtsein das Princip des Denkens wird, vermag das menschliche Denken die Tiefen der Offenbarung zu erforschen**), dem Zusammenhang und Grund der christlichen Vorstellungen nachzuspüren, danach zu streben, ein geistiges Gegenbild der ewigen Offenbarungsweisheit hervorzubringen.

§. 30.

Die christliche Erkenntniß ist eine Erkenntniß im Glauben, denn nur durch den Glauben kann der menschliche Geist der göttlichen Weisheit theilhaftig werden. Credo ut intelligam. Eine Gnosis, welche von einer voraussetzungslosen Autonomie ausgeht, die da an-

*) Sprüche Sal. 8. Sirach 24. B. d. Weish. 7.
**) 1 Korinth. 2, 14.

nimmt, daß der menschliche Geist durch eigene Kraft aus seinem eigenen Innern die Wahrheit entfalten kann und unmittelbar auf den theocentrischen Standpunkt sich stellen will, verkennt das erschaffene Wesen des menschlichen Geistes, verläugnet die Creatürlichkeit des Menschen; denn der Glaube bekennt das Creatürliche in der menschlichen Erkenntniß, die auf Erfahrung sich stützen muß, die ausgehen muß von einem unmittelbaren Vernehmen und Berühren des Gegenstandes, die das Licht der Wahrheit empfangen muß als eine Gabe, die von oben herabkommt, die in Demuth und Vertrauen zum Geber sich verhalten muß*). Für die menschliche Erkenntniß ist alle Selbständigkeit bedingt durch Abhängigkeit, alle Selbstwirksamkeit, aller intellectus activus, bedingt durch Empfänglichkeit, durch intellectus passivus. Die falsche Gnosis, die nicht glauben will, um zu erkennen, verläugnet nicht nur die Creatürlichkeit des Menschen, sondern auch die Sündhaftigkeit und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Denn nur durch die Wiedergeburt kann der durch die Sünde verdunkelte Menschengeist auf diejenige Stufe des Lebens und Daseins erhoben werden, wo er für göttliche und menschliche Dinge den rechten Blick hat. Aber die Wiedergeburt hat wiederum ihren Ausdruck im Glauben. Die christliche Behauptung, daß der Glaube die Mutter der Erkenntniß ist, hat eine vorbildliche Bestätigung in allen andern Gebieten der menschlichen Erkenntniß; denn alle menschliche Erkenntniß hat ihre Wurzel in einem unmittelbaren Sinn für den Gegenstand. Und wie es unnütz ist, zu demjenigen, dem Gehör mangelt, von Musik zu reden, wie es unnütz ist, demjenigen, dem der Farbensinn abgeht, eine Farbenlehre zu entwickeln, so gilt dasselbe von der Erkenntniß des Heiligen. „Der Straßburger Münster", sagt Steffens, „und der Cölner Dom ragen hoch empor in die Luft, und sind doch für ganze Zeitalter wie Herculanum und Pompeji begraben gewesen, und die Menschen haben sie nicht gesehen, weil sie keinen Sinn hatten"; und so, fügen wir hinzu, giebt es ganze Geschlechter, welche die christliche Kirche in der Geschichte nicht gesehen haben und nicht sehen, obgleich sie ist wie die Stadt auf dem Berge. Sie haben kein Auge dafür, weil sie keinen Glauben haben.

*) Vgl. des V. Dissertation von der Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins.

§. 31.

Durch ihr credo ut intelligam unterscheidet sich die christliche Dogmatik von der Erkenntniß, die von dem Satze ausgeht, de omnibus dubitandum est, insofern hiemit gefordert wird, daß das Denken von allen Voraussetzungen sich losreißen und auf Entdeckungsreisen ausgehen solle, um die Wahrheit zu finden, welche diese auch sein mag. Die christliche Erkenntniß bekommt ihren Impuls nicht durch den Zweifel, sondern durch den Glauben. Dagegen kann in der Dogmatik von einer Skepsis wohl die Rede sein, insofern als eine solche nur der Ausdruck ist für den in dem Glauben enthaltenen kritischen und dialektischen Trieb. Da der Glaube in einer Welt der Sündhaftigkeit, der Lüge und des Irrthums sich befindet, und da die Kirche die Welt nicht nur außer sich, sondern auch in sich hat, so muß der Glaube den kritischen Trieb haben, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind, zu prüfen, ob das Kirchliche auch das Christliche ist, sich selber zu prüfen, um sich seiner eigenen Aechtheit zu vergewissern; und da der Glaube auch ein Wissen ist (§. 8), so muß er den dialektischen Trieb haben, die Gedankengegensätze, welche er in sich einschließt, sich selber klar zu machen. Der christliche Glaube ist sehr verschieden von leichtgläubiger Naivetät, und was zur Empfehlung des kindlichen und einfältigen Glaubens gesagt worden ist, muß verstanden werden cum grano salis, denn die wahre Glaubenseinfalt ist durch die Geisterprüfung und Selbstprüfung bedingt. In diesem Sinne zweifelte Luther an der kirchlichen Ueberlieferung und an der Aechtheit seines eigenen klösterlichen Christenthums, und die verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte zeigen, daß Kirchenlehrer, die gleich ausgezeichnet waren durch Glaubenseinfalt und durch Heldenkraft des Glaubens, den Drang gefühlt haben, ihren Glauben durch die schärfste Dialektik sich klar zu machen. Jener kritische Trieb hat von den ältesten Zeiten der Kirche an in der scharfen Sonderung des Kirchlichen und Häretischen sich geltend gemacht, eine Sonderung, die auf ein dialektisches Eindringen in die christlichen Lehren nothwendig führen muß, insofern als jede einzelne Lehre nach der christlichen Grundidee geprüft werden und diese wiederum ihre Probe bestehen muß in dem ganzen Zusammenhang der christlichen Vorstellungen. In diesem kritischen und dialektischen Sinne kann von einem skeptischen Element in der Dogmatik die Rede sein. Wenn aber dieses los-

gerissen wird von dem Glaubensgrunde, von den christlichen Lebensinteressen und der christlichen Grundanschauung, wenn es, statt diese aufzuhellen und zu reinigen, etwas Selbständiges sein will: so entsteht, wie die Geschichte des Protestantismus genugsam beweist, der Rationalismus mit der auflösenden Kritik und der leeren Dialektik.

Anm. Es kommt oft vor im Leben, daß ein durchgreifender Zweifel an der Grundlage des Christenthums ein Durchgangspunkt wird zu einer lebendigen christlichen Ueberzeugung; wie bedeutungsvoll aber auch dieser Zweifel in religiöser und ethischer Beziehung sein mag, ja es auch in wissenschaftlicher Beziehung sein kann, so geht er doch die Dogmatik als solche nicht an. Denn für den so Zweifelnden existirt das dogmatische Interesse noch nicht, da dann sein ganzes Interesse nur hingewandt ist auf jenes: δός μοι ποῦ στῶ; diese Frage aber muß im Wesentlichen schon beantwortet sein, bevor von dogmatischer Untersuchung die Rede sein kann.

§. 32.

Wenn wir im Gegensatz zu dem autonomischen Rationalismus den Satz credo ut intelligam hervorheben, so ist dieser Satz doch nicht aufzufassen wie in der Scholastik oder der Gefühlstheologie. In der Scholastik ward er sehr bald mechanisch aufgefaßt, weil der Inhalt des Glaubens auf eine unkritische Weise von der geltenden Kirchenlehre aufgenommen ward, und man von Voraussetzungen ausging, die ein bloß Aeußeres waren ohne ein entsprechendes Inneres. Im Gegensatz zu diesem scholastischen Irrthum faßte die Mystik und in der neueren Zeit Schleiermacher den Glauben als inneres Lebensprincip und machte das religiöse Gemüth zum Orientirungspunkt für die Erkenntniß. Aber indem die Mystik den Offenbarungsbegriff verkannte, und indem die neuere Gefühlstheologie die Dogmatik nur bestimmte als eine Beschreibung der frommen Gemüthszustände und Erfahrungen: enthielt diese Auffassung des credo ut intelligam einen neuen Irrthum. Denn nun ward die Dogmatik bloß eine Lehre von dem religiösen Subjecte, von der Frömmigkeit, statt einer Lehre von Gott und seiner Offenbarung, mehr eine Lehre von des Menschen Bedürfniß nach dem Christenthume und von den Erfahrungen des Menschen von den Wirkungen des Christenthums, als eine Lehre von dem Christenthume selber, wie es in seiner ewigen Wahrheit an den Menschen sich wendet und von dem Menschen aufgenommen werden will. Die Dogmatik ward im Grunde nur eine Lehre vom ordo salutis, während die That-

sachen der Offenbarung, die Pfeiler und Grundlagen der Wahrheit sich darin fügen mußten, nach dem subjectiven Bedürfniß gestaltet zu werden. Soll es zu seiner rechten Bedeutung kommen, daß der Glaube ein inneres Lebensprincip ist, so muß er zugleich das Objectivitätsverhältniß zum Christenthume ausdrücken, muß nicht nur als Gefühl von den Wirkungen des Christenthums bestimmt werden, sondern zugleich als der intellectuelle Sinn für die Offenbarung, als das contemplative Auge oder als der Grundblick für das Reich der Offenbarung. Dies wird erkannt in der speculativen Mystik und Theosophie (Jacob Böhme), welche lehrt, daß im Glauben selbst ein Schauen ist. Und obgleich hier auch ein Irrthum war, der von der Geschichte hinwegwies, so ward doch tiefsinnig hingewiesen auf das religiöse Objectivitätsverhältniß. Indem wir also das geschichtlich geoffenbarte Objectivitätsverhältniß voraussetzen, bestimmen wir die Dogmatik nicht zunächst als eine Lehre von „dem Gläubigen" (die vollständige Lehre von „dem Gläubigen" kann außerdem erst in der Ethik gegeben werden), sondern als eine Lehre vom Glauben (fides, quae creditur); nicht zunächst als eine Lehre von den frommen Gefühlen, sondern als eine Lehre von den christlichen Glaubenswahrheiten; nicht zunächst als eine Beschreibung frommer Gemüthszustände, sondern als eine Entwickelung der gläubigen Offenbarungsanschauung. Freilich wissen wir — und es kann durch viele Beispiele aus der älteren wie aus der neueren Speculation deutlich gemacht werden —, daß man durch diese objective Betrachtungsweise sehr oft zu einer theoretischen Beschäftigung mit der Offenbarung gekommen ist, die aller religiöser Erfahrung entblößt war, zu einem Intellectualismus, in welchem der praktische Lebensnerv zerschnitten war; keineswegs aber liegt dies im Begriffe einer Erkenntniß, die nicht nur Erkenntniß der Religion, sondern selber religiös ist. Obgleich das Gefühl nicht Erkenntnißprincip sein kann — Erkenntnißprincip ist nur die Idee, der göttliche Weisheitsgedanke —, so ist es doch Bedingung für die Erkenntniß. Denn nur in dem religiösen Seinsverhältniß entspringt die Idee, und die Anschauung erblaßt, wenn sie von dem Gemüthsgrunde getrennt wird, wird wie das Licht in den Lampen der thörichten Jungfrauen, welches ausging aus Mangel an Oel. Daher haben auch die tiefsten Denker des Mittelalters mit Recht eine Vereinigung von Scholastik und Mystik gefordert, einen intellectus, der nicht ohne affectus wäre.

Anm. Die Dogmatik zu einer Lehre von den frommen Gemüthszuständen zu machen, kann insofern einen Stützpunkt in dem Princip der Reformation finden, als dieses, im Gegensatz zu der unfruchtbaren theologischen Metaphysik der Scholastik ein besonderes und neues Gewicht auf die fides qua creditur und damit auf die Heilsordnung legte. Das Applicative, das Erbauliche ward vorgetragen mit neuer Kraft, wie es namentlich nicht ohne Einseitigkeit sich zeigt in der bekannten Stelle der ersten Ausgabe von Melanchthons Loci, wo er sagt: non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot saeculis scholastici theologistae, quum in his locis solis versarentur? — Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere. — Wenn Melanchthon in den folgenden Ausgaben diese Stelle ausließ, so geschah es ohne Zweifel im Gefühle davon, daß ein Irrthum nahe lag, der Irrthum, das Christenthum normiren zu wollen nach dem Bedürfnisse des Menschen und nach der Erfahrung seiner Wirkungen, anstatt daß es umgekehrt das objective Christenthum ist, welches uns den Maaßstab giebt, wonach das Bedürfniß des Einzelnen und die menschlichen Erfahrungen gewürdigt werden sollen; der Irrthum, welcher aus Sorge für „den Gläubigen" und dessen Seelenzustand gleichgültig wird gegen den Glauben (fides, quae creditur), der aus Eifer für das Erbauliche den Inhalt vergißt, womit gebaut werden soll, den Grund vergißt, darauf gebaut werden soll — wie sich dies deutlich genug im Protestantismus zeigte und auf mancherlei Weise sich noch zeigt in der willkürlichen, atomistischen Religiösität der Gegenwart. Luther, den man doch gewiß nicht der Gleichgültigkeit für das Erbauliche beschuldigen wird, unterscheidet scharf die Sache selbst von ihrer Anwendung (die res ipsa von dem usus), unterscheidet z. B. in der Sacramentlehre bestimmt das Wesen des Sacraments von dem Gebrauch desselben, und will in jeder Beziehung erst im Reinen sein mit der Lehre, welche von dem Wesen des Christenthums, von der Sache Bescheid ertheile, weil es sonst nur loses Gerede werde über das Praktische, über die Anwendung und den Gebrauch. Und grade dies ist die Aufgabe der Dogmatik, „die Grundform der gesunden Lehre" so darzustellen, daß sie mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse und die Bildungsstufe einer bestimmten Zeit die leitenden Normen für die öffentliche Verkündigung des Glaubens abgeben kann. Doch hat die Dogmatik nicht nur diesen praktisch-kirchlichen Zweck, sondern sie hat auch ihren Zweck in sich selber. Denn obgleich wir vollkommen einräumen, was Melanchthon an der angeführten Stelle sagt gegen eine müßige Speculation, die vom Leben losgerissen wäre: so ist doch die Erkenntniß der Geheimnisse des Reiches Gottes an sich selbst ein Gut, und die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes ist an sich selbst erbaulich. Und selbst wenn es erkannt wird, daß Gottes Wege unerforschlich sind: so wird ja grade die Erkenntniß der Unerforschlichkeit Gottes und die Anbetung seiner verborgenen Weisheit eine größere Kraft gewinnen können,

wenn zuvor der Weg der menschlichen Erkenntniß durchwandert ist. Ein Nichtwissen hat eine ganz andere Bedeutung, wenn es bedingt ist durch einen Wissensversuch, als wenn es ein rein unversuchtes Nichtwissen ist, das den speculativen Trieb nicht kennt. Wie es ein Wissen giebt, das der Theologe, das der Lehrstand voraus haben soll vor den laici (womit wir keineswegs auf irgend eine gnostische Unterscheidung zwischen Esoteriker und Exoteriker eingehen), so giebt es auch ein Nichtwissen, das der Theologe vor den Laien voraus haben soll. Per oppositionem kann dies daraus ersehen werden, daß der theologische Hochmuth ebenso oft mit einem esoterischen Nichtwissen sich ankündigt, als mit einem esoterischen Wissen; wie ja auch der philosophische Hochmuth sich ebenso oft unter einer Sokratesmaske ankündigt als mit einer Paracelsusmiene.

§. 33.

Es ist also die Aufgabe der Dogmatik, die christliche Anschauung als einen in sich zusammenhängenden Lehrbegriff darzustellen. Das dogmatische Begreifen ist zunächst ein explicatives Begreifen, eine Entfaltung des in der Anschauung Gegebenen, eine Entwickelung des inneren Zusammenhanges desselben in sich. Aber dieses explicative Begreifen enthält in sich selber den Trieb zu dem speculativen Begreifen, das nicht bloß dabei stehen bleibt, den Zusammenhang in dem Gegebenen darzustellen, sondern auch nach Möglichkeit und Grund frägt; nicht nur ita sagt, sondern auch quare. Die gründliche Explication wird nicht umhin können, solche Gedanken-Gegensätze zu entwickeln, solche Antinomien, die eine Mediation im Begriffe verlangen; denn, wie es bei Sirach (33, 16) heißt, „die Werke des Höchsten sind immer zwei wider zwei, und eins wider das andere geordnet"; und das Speculative beruht grade darauf, die Gegensätze in der Einheit der Idee zu fassen. Ein speculatives Schauen muß immer vorausgesetzt werden, wenn die Darstellung sich nicht in eine äußerliche Verständigkeit verlieren oder sich darauf beschränken soll, die christlichen Vorstellungen in ihrer praktischen, nur anwendbaren Bedeutung aufzufassen. Wie viele Bedenklichkeiten demnach auch ein Irenäus und ein Luther gegen ein speculatives Begreifen haben mögen, so begegnet uns doch allenthalben in ihren Werken das contemplative Auge, welches alles Einzelne faßt im Lichte der Einen Grundidee. Obgleich wir aber Luther einräumen, daß die Grundform der Dogmatik als der thetischen Theologie das Ita sei, nicht das Quare (Luther eifert oft gegen das neugierige Quare der scholastischen Sophisten und

ermahnt, beim Ita zu bleiben): so wird es doch nicht möglich sein, das explicative und das speculative Begreifen durch eine feste und unbewegliche Grenze von einander zu trennen. Jedes Ita enthält ein verborgenes Quare, welches unter der gründlichen Explication nicht umhin kann, hervorzutreten und zu jener höheren Art des Begreifens aufzufordern. Freilich müssen wir stets festhalten, daß das Begreifen das Stückweise in unserer Erkenntniß ist, während das Ganze in der Fülle der Glaubensanschauung liegt, die durch keine Begriffsentwickelung erschöpft werden kann. Wie aber diejenigen immer zu Schanden geworden sind, die sich dafür ausgaben, Alles begriffen zu haben, so sind die nicht minder zu Schanden geworden, welche gemeint haben, ein für alle Mal die Grenzen für alles menschliche Begreifen abstecken, ein non plus ultra feststellen zu können, bei dem es sein Verbleiben haben solle. Denn später zeigte es sich beständig, daß es doch ein „plus ultra" gäbe, und die vermeintlich festen Grenzen offenbarten ihre bewegliche Natur dadurch, daß sie sich verrückten. Die gesunde Betrachtung wird daher erkennen, daß das speculative Begreifen selbst ein sehr beweglicher und dialektischer Begriff ist, der sich nicht mit einem dürren Ja oder Nein abfertigen läßt, sich nicht abfertigen läßt mit der Behauptung, daß es entweder vollständig sein oder nicht sein muß, denn es ist nur als werdendes; jeder Abschluß im Begriff wird daher immer nur relativ sein, jede Lösung des Problems wird zugleich eine neue Schärfung des Problems sein; das in der Erkenntniß Abschließende wird zugleich das Divinatorische enthalten, das auf eine höhere Lösung hinweist*).

§. 34.

Die wissenschaftliche Methode erscheint in der Dogmatik theils als apologetisch, d. h. die christliche Wahrheit durch Verneinung und Aufhebung des Nichtchristlichen und Unchristlichen bestätigend und rechtfertigend, theils als dogmatisch im strengeren Sinne, d. h. die christliche Wahrheit in ihrem eigenen innern Reichthume erforschend und darstellend. Die ersten christlichen Dogmenentwickelungen,

*) Ueber den Unterschied zwischen der explicativen und speculativen Begriffsentwickelung, sowie über das Relative und Fließende in diesem Unterschiede vgl. Sibbern's Abhandlung: Bidrag til Besvarelsen af det Spörgsmaal: Hvad er Dogmatik? (Philos. Archiv und Repertor. Heft 3 und 4.)

die durch einen Kampf mit der jüdischen und heidnischen Anschauung entstanden, hatten so eine vorwiegend apologetische, oder wenn man will polemische Richtung, denn das Apologetische und Polemische, Vertheidigung und Angriff sind auf dem Standpunkte des Christenthums von einander nicht zu trennen*). Weil aber die Geister des Judenthums und Heidenthums auf mancherlei Weise in der Welt sich zu regen fortfahren, so muß auch in der Glaubenslehre das Christenthum fortfahren sich zu zeigen als die kritische Macht über die Welt. Der Unterschied zwischen dem Apologetischen und dem im strengeren Sinne Dogmatischen ist übrigens nur relativ; denn nur kraft der positiven Wahrheitserkenntniß kann der Irrthum und Schein durchschaut werden; und umgekehrt, nur durch Ueberwindung des Widerspruchs wird die volle Kraft der Wahrheit einleuchtend.

§. 35.

Fragen wir nun zuletzt, wie wir uns denn das Verhältniß zwischen Dogmatik und Philosophie denken sollen, so leuchtet es ein, daß die Dogmatik völlig entgegengesetzt ist der heidnischen Philosophie, welche durch eigene Mittel die Wahrheit sich verschaffen will. Da das Christenthum mit der Forderung der Buße und Bekehrung in die Welt eintrat, mit einer Lehre, die einen ganz andern Ursprung hatte als die Philosophie, so mußte es nothwendig von der Weisheit dieser Welt wegführen. Nachdem aber das Christenthum selber eine neue Erkenntniß, eine Theologie aus sich heraus geboren hat, entsteht die Frage, ob neben der Theologie auch Raum bleibe für eine christliche Philosophie, und wie sich diese dann zu einander verhalten. Wir setzen hier voraus, daß es eine christliche Philosophie giebt, wir setzen ferner voraus, daß sie gebunden ist an dieselben Grundbedingungen der Erkenntniß als die Theologie, also vom credo ut intelligam ausgehen muß; aber wir setzen den Unterschied darin, daß die Philosophie, auch als christliche, Weltweisheit ist, d. h. Universumserkenntniß, während die Theologie Gotteserkenntniß ist, ein Unterschied, der freilich relativ ist, dennoch aber ein Unterschied. Die Philosophie sucht das göttliche Weltgesetz, das sich durch das ganze Dasein, durch die verschiedenen Kreise der Natur und Geisterwelt vollzieht, zu erkennen und sie sucht das Christenthum zu er-

*) 1 Petr. 3, 15. 2 Korinth. 10, 5.

kennen als die Fülle des Weltgesetzes. Die Philosophie vertieft sich also in das Mannigfaltige und führt dieses auf das Eine, auf das Reich Gottes als den Mittelpunkt, der Alles klar macht, zurück; die Theologie, die Dogmatik hingegen nimmt von vorn herein ihren Standpunkt in dem Centrum, vertieft sich ausschließlich in das Eine, in das Reich Gottes als solches. Selbst die christliche Religionsphilosophie nimmt ihren Standpunkt in dem Universum und sucht durch eine Reihe allgemeiner Weltbetrachtungen das Christenthum als die höchste Macht des Daseins und Lebens zu erkennen; die Dogmatik nimmt ihren Standpunkt in der Kirche, erkennt die christlichen Glaubenslehren in ihrem eigenen innern Zusammenhange, obgleich sie allerdings durch die vorher angedeutete apologetische Seite der Betrachtung eine Verbindung mit der Religionsphilosophie hat. Wir können daher sagen, die Philosophie stelle das Universelle, die Theologie das Centrale in der christlichen Erkenntniß dar. Die Philosophie ist allenthalben heimisch, die Theologie hat ihre Heimath in der Kirche.

Anm. Der eigenthümliche Unterschied zwischen Theologie und Philosophie läßt sich auch dadurch klar machen, daß wir die Aufmerksamkeit auf das philosophische und theologische Talent richten. Das philosophische Talent thut sich stets durch Entdeckung solcher Kategorien kund, welche durch die verschiedenen Kreise des Daseins sich durchführen lassen und dadurch das ganze Dasein in einem neuen Lichte zeigen. Das Eigenthümliche bei dem ersten christlichen Philosophen, Joh. Scotus Erigena, ist so seine divisio naturae, die Art, auf welche er den Begriff der unerschaffenen, der schaffenden und der geschaffenen Natur durchführt. Bei Leibnitz ist die „Monade" die allumfassende Kategorie, welche die ganze Welt in einer neuen Beleuchtung zeigt; bei Spinoza die „Substanz"; bei Fichte das „Ich und das Nichtich"; bei Schelling das „Absolute", bei Hegel der „Begriff". Jede neue Philosophie tritt so mit neuen Universalbestimmungen auf, durch welche der Denker durch das Labyrinth des Weltgebäudes sich einen Weg bahnen will, und auf der Kraft und Wirkung, womit er diese durchzuführen vermag, beruht die Wirklichkeit seiner Philosophie. Die theologische Productivität liegt in einer ganz andern Sphäre. Nicht durch die Entdeckung neuer Weltkategorien thut sie sich kund, sondern dadurch, daß sie mit neuer Kraft die alten Offenbarungskategorien zu einer religiösen und kirchlichen Totalerkenntniß entfaltet. Man denke so an die Bestimmungen „Sünde und Erlösung", „Gesetz und Evangelium", wie diese sowohl bei Augustinus als bei den Reformatoren und Schleiermacher die Quelle für eine neue Auffassung des Christenthums wurden; oder man denke an die Lehre von der Dreieinigkeit, an den „Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes", wie dieser bei Athanasius, und wie er überhaupt in

der Theologie sowohl des Mittelalters als der neueren Zeit die Möglichkeit einer neuen Darstellung der christlichen Wahrheit ward. Oder man denke an das „das ist" und „das bedeutet" der Abendmahlslehre, an den Streit über die wirkliche Gegenwart, wie derselbe in der Reformationszeit bestimmend ward für den ganzen Typus der lutherischen und der reformirten Kirche. In dieser centralen Sphäre ist die dogmatische Productivität daheim, während die philosophische Productivität encyclopädischer Natur ist.

§. 36.

Die Dogmatik tritt nicht nur in Wechselverhältniß zu der christlichen, sondern auch zu der nichtchristlichen Philosophie. Da die Kirche in der Welt ist, so muß das kirchliche Bewußtsein im Verhältniß zur Weltbildung und Weltweisheit sich entwickeln, und die Dogmatik muß sich nicht nur in ein polemisches, sondern auch in ein anerkennendes Verhältniß zu der Philosophie setzen, insofern als sie die Wahrheitsmomente, welche jede wirkliche Philosophie darbietet, sich aneignen und dieselben verarbeiten muß. Aber eben in diesem anerkennenden Verhältniß zu der Philosophie, tritt sehr leicht ein Irrthum ein, welcher in der Kirche uralt ist und immer wiederkehrt, nämlich ein Syncretismus, ein falsches Concordat, eine unreine Vermischung von Dogmatik und Philosophie, wobei die Dogmatik zuletzt dahin kommt, ihre Erkenntnisse von der Philosophie zu Lehn zu nehmen und eine nicht-christliche Betrachtungsweise unvermerkt an die Stelle des Christenthums tritt, so daß jenes „Aristotelem pro Christo vendere" von der Dogmatik gesagt werden muß. Eine unkritische Vermischung der Dogmatik und Philosophie finden wir z. B. auf mancherlei Art bei den alexandrinischen Theologen, wo die Kategorien des Platonismus oft an die Stelle der des Christenthums traten. Dasselbe wiederholte sich im Mittelalter unter aristotelischen Einflüssen; und es ist noch in frischem Andenken, wie der neuere Aristoteles, wie Hegel dasselbe veranlaßte. Die falsche Vermittelung, die Schein-Versöhnung zwischen Glauben und Wissen erinnert an Augustinus, der in seinen retractationes bekennt, daß er in seiner platonischen Periode den Plato aus dem Evangelium herauslas und auf diese Weise die Versöhnung der Religion und Philosophie gefunden zu haben meinte. Wenn das Christenthum von der Weisheit dieser Welt redete, so sollte das von einer Weisheit verstanden werden, die nur stehen bliebe bei dem Sinnlichen, bei der κόσμος αἰσθητός, und sich nicht zur κόσμος νοητός erhöbe. Wenn das Christenthum von dem Reiche redete,

das nicht von dieser Welt ist, so sollte das verstanden werden vom Reiche der Ideen; und derjenige Mensch, der im Reiche der Ideen lebte, wäre der geistige, der wiedergeborne Mensch, im Gegensatz zu dem psychischen, dem natürlichen Menschen u. s. w. Einer solchen Vermittelung gegenüber, die im Wesentlichen auch in unserer Zeit sich oft wiederholt hat, kann es nicht genug eingeschärft werden, daß die Theologie bei der Thorheit des Evangeliums bleiben muß, nicht ihren eignen Reichthum darf aufopfern wollen vor einem bloßen Schein der Klarheit, nicht eine Klarheit, eine Reife vor der Zeit darf hervorzaubern wollen; denn indem sie auf solche Weise der wahren, der innern Entwickelung aus dem eignen Princip des Christenthums heraus vorgreift, verliert sie sowohl die Sache selber, als auch die wahre Klarheit, die sich nur aus dem Dunkel des Mysteriums entwickelt. „Wer mit Nutzen in Aristoteles philosophiren will", sagt Luther, „muß zuvor ein Narr in Christo werden." Daher muß der Kanon aufgestellt werden, daß die Dogmatik zunächst und vor Allem skeptisch und kritisch zur Philosophie sich verhalten müsse. Aber dieses skeptische und kritische Verhältniß zur Philosophie ist ein solches, das ein wirkliches Eindringen, ein wirkliches Erforschen mit sich führt, ist also grundverschieden von dem Verhältniß, welches diejenigen empfehlen, die zwischen Theologie und Philosophie wie zwischen reinen und unreinen Speisen scheiden, die da von der Philosophie sagen: Koste sie nicht, rühre sie nicht an! ohne zu bedenken, daß es in ihrer eignen Theologie, die doch auch in vielen Beziehungen ein Menschenwerk ist — mögen sie dieselbe nun biblisch oder kirchlich nennen — viel Unreines geben dürfte, das nur durch Philosophie gereinigt werden kann. Wenn diese sagen, daß man doch Nichts lernen könne von einer Philosophie, die nicht vom Princip des Christenthums durchdrungen sei, so ist es freilich wahr, daß eine solche Philosophie sie nicht unmittelbar über das Reich Gottes belehren kann, mittelbar jedoch muß sie es können, insofern als jede wirkliche Philosophie ein neues Licht wirft auf das Reich der Natur, welches die Voraussetzung für das Reich der Gnade ist. Sie bedenken nicht, daß es derselbe Logos ist, der im Reiche der Natur und der Gnade wirkt, bedenken nicht, daß die Keime des Reiches Gottes ringsumher im Reiche der Natur zerstreut sind. Die Philosophie, wie sich dieselbe durch ihre geschichtlichen Hauptformen entwickelt hat, giebt nicht nur durch ihre logischen und ontologischen

Unterſuchungen eine propädeutiſche Grundlage für alle Wiſſenſchaft. Das Logiſche und Ontologiſche iſt in dem Theologiſchen enthalten und bedingt die Entwickelung deſſelben, wie ſich dies namentlich in dem bedeutungsvollen Kampf der Nominaliſten und Realiſten im Mittelalter zeigte, ein Kampf, der in der ganzen neueren Philoſophie ſich wiederholt hat. Sondern jede tiefere Philoſophie wird auch in pneumatologiſcher Beziehung für die Erkenntniß ein Ferment abgeben, welches die Dogmatik auf ihre Weiſe aſſimiliren und verarbeiten muß, obgleich allerdings bei dem Vorkommen derſelben Sätze in der Dogmatik und in der Philoſophie öfters Veranlaſſung ſein wird es einzuſchärfen, daß Zwei daſſelbe ſagen können und es iſt doch nicht daſſelbe. Diejenigen, welche jenes: Koſte ſie nicht, rühre ſie nicht an! ernſthaft durchführen wollen, werden ſehr bald dahin kommen, daß ſie in falſcher Sicherheit bei einem überlieferten theologiſchen Syſtem ſich beruhigen, und ob ſie es auch noch ſo oft wiederholen, daß die chriſtliche Erkenntniß lebendig und nicht todt ſein müſſe, ſo werden ſie nichts deſto weniger eine chriſtliche Erkenntniß haben, die ohne lebendige Wechſelwirkung iſt mit dem natürlichen Menſchenleben in ſeinen höchſten Aeußerungen. Statt jenes: Koſte ſie nicht, rühre ſie nicht an! wollen wir uns halten an des Apoſtels: Alles iſt Euer*), es ſei Kephas oder die Welt; welches doch wohl auch heißen ſoll: es ſei Apoſtelweisheit oder Weltweisheit, es ſei Petrus und Paulus, es ſei Plato und Schelling, Ariſtoteles und Hegel; obgleich es ſicherlich auch heißen ſoll, daß wir wiſſen ſollen gründlich zu unterſcheiden zwiſchen Apoſtelweisheit und Weltweisheit.

*) 1 Korinth. 3, 22.

Der christliche Gottesbegriff.

Das Wesen Gottes.

§. 37.

Der Gott der Offenbarung ist nicht der verborgene Gott, das unbestimmte θεῖον, welches nur der dunkle Grund der Endlichkeit und die blinde Macht ist; auch nicht der weltordnende Gedanke, der nicht selber denkt und beschließt, und daher nicht verschieden ist von seiner Weltordnung; sondern der Gott der Offenbarung ist Geist*). Als Geist offenbart Er sich zunächst als „der Herr", aber nach der ganzen Wahrheit seines Wesens ist Er nicht nur der Herr, der Sich von seiner Welt unterscheidet, sondern die ewige „Liebe"**), welche die Welt mit Sich Selbst versöhnt. Das Dasein des geoffenbarten Gottes zu beweisen, kann nicht Aufgabe sein, wohl aber durch einen Rückblick auf die Auffassungen, welche hinter der Offenbarung liegen und ein Ausdruck für die natürliche Gotteserkenntniß des Menschen sind, eine Erkenntniß, die sich zu der Offenbarung wie das Elementaire (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) zu dem Vollkommenen verhält, den Offenbarungsgedanken von dem Wesen Gottes deutlich zu machen und zu bestätigen. In diesem Sinne bereiten wir die Erkenntniß des Wesens Gottes vor durch eine Betrachtung der „Beweise für das Dasein Gottes."

§. 38.

Die verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes, über deren formelle Ungültigkeit als syllogistischer Beweise man jetzt allgemein einig ist, haben die große Bedeutung, daß sie die allgemeinen Ausgangspunkte für die Entwickelung des ursprünglichen Gottesbewußtseins darstellen. Sie bezeichnen im Allgemeinen die verschiedenen Hauptstufen in derjenigen Gotteserkenntniß, welche sich außerhalb der positiv gegebenen Offenbarung bewegt. Die mannigfaltigen Gottes-Zeugnisse, welche der Mensch in sich und um sich herum

*) Joh. 4, 24.
**) 1 Joh. 4, 16.

findet, sind hier auf allgemeine Bestimmungen zurückgeführt und die mannigfach verschlungenen Wege des Menschengeistes zu Gott sind hier durch die Verkürzungen des Gedankens bezeichnet. Auf einem zwiefachen Wege erhebt sich der Mensch zu Gott und zu der Erkenntniß seines Wesens, auf dem Wege der Weltbetrachtung und auf dem der Selbstbetrachtung. Der Weg der Weltbetrachtung wird in dem kosmologischen und teleologischen, derjenige der Selbstbetrachtung in dem ontologischen und moralischen Beweise dargestellt. Aber auf keinem dieser Wege kann der Mensch zu der wahren Erkenntniß des Wesens gelangen, so lange ihm die Offenbarungs-Zeugnisse fehlen, welche durch das Christenthum rings um uns her und in uns erweckt werden.

Anm. Da Gott auf jedem Standpunkte als Gott „der Welt" und „des Menschen" bestimmt ist, so ist die Erkenntniß seines Wesens bedingt durch die Erkenntniß derjenigen Welt und desjenigen Menschengeistes, für welchen er als Gott erscheint. Darum entspricht auf jedem Standpunkte der Gehalt der Gottesidee der Bedeutung, welche der Mensch sich selber und seiner Welt beilegt. Die oberflächliche Welterkenntniß und Selbsterkenntniß führt zu einer eben so oberflächlichen Gotteserkenntniß. Die wahre Gottesidee kann da nicht aufgehen, wo die Welt nur ein Schein und das Menschenleben nur ein leeres Spiel ist, sondern nur da, wo die Welt und der Mensch in relativem Sinne Sein und Leben und Freiheit in sich selber haben, wie dies erst durch das Christenthum in sein rechtes Licht gestellt wird.

§. 39.

Der kosmologische Beweis, oder der Beweis e contingentia mundi, nimmt seinen Ausgangspunkt in der Endlichkeit, Vergänglichkeit und Zufälligkeit der Welt, ohne sich auf die innern Unterschiede des Daseins einzulassen, namentlich nicht auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem Reiche der Natur und dem der Freiheit. Die Welt ist hier nur das Reich der äußern Gegensätze, der zufällig wechselnden Erscheinungen, deren Gestalten kommen und schwinden in einem ewigen Kreislauf. Alles ist vergänglich, der Mensch wie die Blume des Feldes. So gewiß aber als das endliche Dasein ewig sich auflöst und zu Grunde geht, eben so gewiß ist und bleibt der ewige Grund, in welchen es sich auflöst, und aus dem es hervorgeht; so gewiß als die Welt kein wirkliches Sein in sich, selber hat, sondern nur ein Scheindasein, eben so gewiß ist ihr Dasein nicht ihr eignes Dasein, sondern das Dasein eines Andern,

des Göttlichen (Akosmismus). Der Grundgedanke in diesem Beweis, oder der Gedanke an Gott als das Allseiende, ist der allgemeine Gedanke des Pantheismus, wie das dem entsprechende religiöse Gefühl von der Vergänglichkeit der Welt das allgemeine Grundgefühl in der pantheistischen Religiösität ist. Aber weder jene Erkenntniß noch dieses Gefühl enthält mehr als das Bewußtsein von einem verborgenen Gott, in welchem wir allerdings leben, weben und sind, über dessen Wesen aber nichts Anderes gewußt wird, als daß es Macht und Nothwendigkeit ist. Dieser Gedanke ist es, der dem orientalischen Pantheismus zu Grunde liegt, wo die Gottheit nur aufgefaßt ist als das All-Leben, das ewig gebärende und ewig vernichtende, und welcher in der Geschichte der Philosophie im Spinozismus sich wiederholt hat.

Die subjective Seite des kosmologischen Beweises ist der ontologische, welcher nicht in der Außenwelt, sondern in dem Innern des Selbstbewußtseins den Akosmismus vollzieht. Die denkende Selbstbetrachtung sieht ab von jeder bestimmten Form des Denkens, von jedem bestimmten Bewußtseinsinhalt, um auf Gott zurückzugehen als auf den ewigen Grund des Denkens, die ewige Möglichkeit des Selbstbewußtseins und dessen mannigfaltig wechselnder Gedanken. Das Denken selbst ist nur denkbar unter Voraussetzung eines geistigen Seins als des innern Grundes und der innern Quelle desselben. Das Bewußtsein kann seiner selbst nur bewußt sein als Bewußtsein der Wahrheit oder Gottes. Von jedem bestimmten Gedanken kann das Denken sich losreißen, nur nicht von dem Sein; jedes bestimmte Sein kann das Denken bezweifeln, nur nicht das Sein selber, welches es in jedem Satze, den es ohne die Copula „ist" nicht auszusprechen vermag, bestätigen muß; jede bestimmte Form der Gottesidee kann es bezweifeln, nur nicht die Idee Gottes als des ersten Seienden, das Princip des Denkens selber ist. Selbstbewußtsein und Gott, Denken und Wahrheit sind also unzertrennlich. Aber gerade weil der ontologische Beweis Gott nur faßt als die „reine" Wahrheit, drückt er nur die allgemeine Möglichkeit der Gotteserkenntniß aus, nicht aber die inhaltsreiche Wirklichkeit derselben. Der religiöse Standpunkt, auf welchem man eine Befriedigung in der „reinen" Wahrheit sucht, ist die pantheistische Mystik. In der mystischen Selbstbetrachtung sucht die Seele dadurch sich vom Scheine zu befreien, daß sie sich setzt

als Offenbarungspunkt für die Gottheit, für das „reine Licht", in welchem alles endliche Denken verbrennt.

§. 40.

Die unbestimmte Macht und Nothwendigkeit, zu der uns die kosmologische Betrachtung führte, wird zur Intelligenz und Freiheit verklärt in dem teleologischen Beweis. Die teleologische Weltbetrachtung nimmt nicht wie die kosmologische ihren Ausgangspunkt in der Vergänglichkeit der Welt, sondern in der Herrlichkeit der Welt. Diese Betrachtungsweise ist dem artikulirten Denken des Occidents eigenthümlich, welchem sich das Reich der Geschichte in seinem Unterschiede von dem der Natur aufschließt. Die Welt ist nicht eine Scheinwelt, sondern eine inhaltsreiche, eine zweckvolle Wirklichkeit, ein großer Zusammenhang von innern Vernunftzwecken und Mitteln, wodurch das Leben Werth und Bedeutung bekommt. Indem nun in der Bewegung des Weltlebens die verschiedenen Zwecke einander gegenseitig begrenzen und einander gegenseitig als Mittel setzen, wird es offenbar, daß sie alle mit einander nur Mittel sind für den einen, sich selbst vollziehenden, höchsten Zweck, die absolute Idee oder Gott. In der Natur wird Gott erkannt als die immanente teleologische Formthätigkeit, als die organisirende Weltseele (natura naturans); im Reiche des Bewußtseins als der alllenkende Weltgeist, welcher durch die weltgeschichtliche Dialektik Sich Selbst als sein eigenes Resultat hervorbringt. Diese rein immanente, d. h. pantheistische Theologie, ist in der neueren Philosophie durchgeführt. Der teleologische Weltgeist ist Eins mit der teleologischen Weltordnung. Gott und Welt sind nur zwei Seiten einer und derselben Einheit; da ist kein wirkliches Verhältniß des Gegensatzes.

Die subjective Seite des teleologischen Beweises ist der moralische. Wie die Humanität nicht befriedigt werden kann durch einen Gott, der nur der Gott der Natur und nicht der der Geschichte ist, so kann sie auch in dem ontologischen Gott des reinen Denkens keine Ruhe finden, sondern sucht den Gott des Gewissens. Die ethische Selbstbetrachtung erkennt das Gesetz in des Menschen Brust als das für den Willen unbedingt Gebietende, und giebt sich dem Glauben an eine moralische Weltregierung hin, deren Zweck das Gute und der Fortgang desselben zum Siege ist. Vom Standpunkt des Pantheismus aus ist dieser Gedanke namentlich von Fichte in seiner

Lehre von Gott als der moralischen Weltordnung durchgeführt worden. Die Religiösität, welche auf diesem Standpunkt gefunden wird, ist eine mystische Hingebung an die sittliche Alllenkung, eine selbstaufopfernde Resignation, in welcher das Individuum im Dienste der Idee sein Leben hingiebt; von einem persönlichen Liebesverhältniß kann da aber nicht die Rede sein, weil Gott und Mensch nicht wahrhaft Zwei sind. Denn Gott ist nur in so fern wirklich, als wir ihn durch unser sittliches Streben hervorbringen; was der Gottbegeisterte thut, ist Gott; Gott und Gottes Reich sind Eins.

Anm. Das Teleologische ist die Grundkategorie des entwickelten Denkens. Es ist die Kategorie der Freiheit und in seiner tiefsten Bedeutung des Christenthums selber. Schon von dem reifsten Denker der griechischen Welt, von Aristoteles, ward die Idee als teleologisch ausgesprochen. Das Denken des Mittelalters ist von dieser Kategorie beherrscht. Der Kampf des Leibnitz gegen Spinoza ist ein Kampf für ihre Gültigkeit. Das Dasein darf nicht nur betrachtet werden unter dem Gesichtspunkt der causae efficientes, der zunächst wirkenden Ursachen, sondern diese müssen wiederum gedacht werden als durchgewirkt von causae finales, den ewigen Vernunftzwecken, welche, obgleich sie erst wirklich werden sollen, andererseits doch schon als wirkend vorausgesetzt werden müssen. Was in der Zukunft liegt und also noch nicht da ist, das äußert nichts desto weniger seine Wirksamkeit in der Gegenwart; das Resultat ist es, unter dessen Voraussetzung die gegenwärtige Wirklichkeit verstanden werden muß. So erhält die Wirklichkeit eine doppelte Bedeutung und Deutung. Die natürliche Deutung kennt nur causae efficientes und sieht Alles als aus den zunächst wirkenden Kräften hervorkommend; die geistige Deutung erkennt einen tieferen Sinn (ὑπόνοια) überall; sie deutet die natürliche Erklärung der Empirie um, indem sie zeigt, daß die Erscheinungen der Natur und Geschichte ein Anderes als sie selbst bezwecken, nämlich den göttlichen Weisheitszweck, der über sie alle hinaus liegt und nichts destoweniger als wirkendes und bewegendes Princip in ihnen allen ist. Die ganze neuere Speculation bewegt sich in der teleologischen Richtung. Aber in der tieferen Auffassung des teleologischen Weltprincips tritt der Gegensatz zwischen Pantheismus und Theismus hervor.

§. 41.

Die pantheistische Teleologie ist mit dem Widerspruch behaftet, daß Gott als Geist nur als Resultat der Weltentwickelung bestimmt ist, ohne zugleich ihre Voraussetzung zu sein. Als Voraussetzung des Daseins ist Gott hier nur der schlummernde Weltgedanke, der selber nicht denkt, sondern nur mit instinktmäßiger Nothwendigkeit zu einer successiven Lebensentwickelung durch das Reich der Natur

und der Geschichte sich erschließt. Als Geist ist Gott also nur der Gott εἰς ὄν, aber nicht δι' οὗ τὰ πάντα. Dieser Gott ist aber nicht der absolute, nicht der allvollkommene Geist, denn er ist mit den Merkmalen der Creatürlichkeit behaftet. Er ist nicht wahrhaft der ewige Geist, indem er seine Geistigkeit nur in der Zeit gewinnt, nur in dem endlichen Menschengeist und durch einen progressus in infinitum nach dem Dasein strebt, ohne jemals zu der Fülle des Daseins zu gelangen. Er ist behaftet mit dem Dualismus zwischen Macht und Weisheit, denn als schaffende Macht ist der Weltgeist blind, als sehende Weisheit ist er nicht schaffend; nur im Menschengeist hat er eine Erinnerung von dem, was er als träumender Naturgeist schuf, „wie er da die Verhältnisse der Himmelskörper ordnete, wie er die Erdarten und Metalle formte, den Organismus der Thiere und Pflanzen einrichtete, weshalb er auch jetzt die Gesetze der Natur erkennen kann"; obgleich er mit all diesem seinem Wissen nicht ein Blatt auf eine Nessel zu setzen vermag*). Wie dieser Gottesbegriff an sich selber nicht befriedigend ist, weil er den Begriff des Vollkommenen verletzt, so giebt er auch keinen hinreichenden Erklärungsgrund (ratio sufficiens) für die Wirklichkeit. Denn das Wunder der Natur und des Bewußtseinslebens aus einem instinktmäßig wirkenden νοῦς oder einer natura naturans erklären, heißt einen Erklärungsgrund aufstellen, der selber gar sehr der Erklärung bedarf, und man muß hier an Lessings Wort denken, daß das Nachdenken Vieler sich an dem Punkte zur Ruhe begebe, wo es eigentlich anfangen sollte. Freilich erkennen wir allenthalben in der Natur eine bewußtlose Vernunftwirksamkeit, erkennen sie in Krystallen, in Pflanzen, in den Kunsttrieben der Thiere; freilich erkennen wir auch in der Geschichte eine unbewußte Vernunftwirksamkeit, deren höchste Offenbarung im Individuum wir als Genie bezeichnen; alles dieses ist Thatsache; aber keineswegs versteht es sich von selbst, daß es so ist; und grade hier ist der Ort für jenes θαυμάζειν, jenes Verwundern, welches Plato als Anfang der Philosophie setzt. Denn das ist gerade die Frage, wie ein plastisch wirkender Vernunftinstinkt, wie eine blinde Macht, welche die Pläne der Weisheit ausführt, möglich sei. Wir unserntheils vermögen

*) Vgl. Strauß Dogmatik I. 351, wo man nicht umhin kann an das alte Wort im Buche Hiob 38, 4 erinnert zu werden: „Wo warst Du, als ich die Erde gründete?"

diese blinde Vernunftwirksamkeit nur zu denken als eine natura naturans, welche selbst naturata sei, selbst begründet in dem schaffenden Weisheitswillen, der sich in der Gesetzmäßigkeit offenbart, womit er das Leben der Schöpfung durchwirkt. Das zweckvolle Wirken, welches sowohl in der Natur als in der Geschichte durch den mannigfach verschlungenen Vernunftzusammenhang von Mitteln und Zwecken vorwärts schreitet, setzt nothwendig ein in sich reflectirtes, Sich Selbst und Alles bestimmendes Princip voraus. Aber das einzige Sich Selbst voraussetzende und Alles Andere für sich setzende Princip, das einzige Princip, das seiner selbst mächtig ist, das in seiner Wirksamkeit sich nicht in sein Product verliert, das durch jedes Ausgehen sich ein tieferes Eingehen und Zurückgehen in Sich Selbst bereitet, ist Wille, Persönlichkeit. Gott ist Persönlichkeit, d. h. er ist das in sich centralisirte Absolute, das ewige Grundwesen, das sich selber weiß als Mittelpunkt, als Ich in seiner unendlichen Herrlichkeit*) und als den Herrn über diese seine Herrlichkeit; er ist nicht das unbestimmte θεῖον, sondern θεός, die sehende Allmacht, in deren Weisheitstiefe der Weltzweck, welcher nur mit der Zeit dem Bewußtsein des Geschöpfes aufgeht, ewig vorausgefaßt ist als Rathschluß. Die Welt ist demnach nicht nur ein System ewiger Gedanken, sondern ein von Ewigkeit durchdachtes System, und die inneren Vernunftbestimmungen der Natur und Geschichte müssen ihrer innersten Bedeutung nach betrachtet werden als geoffenbarte Willensbestimmungen des Gottes der Schöpfung und Vorsehung, welcher durch seine Welt seine ewige Macht und Gottheit kund thut**).

Die ontologische und moralische Betrachtung gewinnt jetzt auch eine höhere Bedeutung. Das ewig Seiende, welches die innere Voraussetzung des menschlichen Denkens ist, ist selber die denkende Macht, der wahrhaftige Gott (Deus verax), der durch alle Geister hindurch geht, sie zur Weisheit leitet und die Täuschung und den Schein vernichtet. Und die von uns selbst gefühlte Verpflichtung zum Gesetz, das in unsere Herzen geschrieben ist***), ist in ihrem innersten Grunde eine Verpflichtung an einen persönlichen

*) Jes. 44, 6.
**) Röm. 1, 18 ff.
***) Röm. 2, 14 ff.

Willen, an den Heiligen, den wir im Gewissen vernehmen als unsern unsichtbaren Mitwisser.

§. 42.

Gegen den Glauben an die Persönlichkeit Gottes hat der Pantheismus von jeher eingewandt, daß die Begriffe „absolut" und „persönlich" einander ausschließen. „Als das absolute, das unbedingte, unbeschränkte Wesen muß Gott Eins und Alles sein; als Persönlichkeit aber kann er nur gedacht werden als ein beschränktes Wesen, beschränkt durch eine Welt, die nicht Er selbst ist, welches dem Begriff des Absoluten widerspricht." Wir können indessen nicht zugeben, daß dieser Widerspruch wirklich stattfindet. Denn daß es außer Gott geschaffene Wesen giebt, ist nicht eine solche Schranke, daß sie den Begriff des vollkommenen Wesens verletzt. Wenn der Pantheismus den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden ein beschränktes Wesen nennt, so verkennt er, daß die Beschränkung, von welcher hier die Rede sein kann, eine Selbstbeschränkung ist, welche von der vollkommenen Natur nicht zu trennen ist. Gott spiegelt die innere Fülle seines Wesens in der innern Unendlichkeit seines Selbstbewußtseins und nimmt sie dadurch in Wahrheit in Besitz. Denn einem allvollkommenen Wesen, das von seiner Vollkommenheit nichts weiß, fehlt eine sehr wesentliche Vollkommenheit. Gott beschränkt seine Macht, indem er aus seiner ewigen Lebenstiefe eine Welt geschaffener Wesen hervorruft, denen er es verleiht in abgeleiteter Bedeutung das Leben zu haben in ihnen selber; aber eben dadurch, daß er in einer freien Welt die Macht ist, offenbart er die innere Größe seiner Macht. Denn nicht die Macht ist die wahre, welche keine Freiheitsregung außer sich duldet, weil sie selbst unmittelbar Alles sein und Alles wirken will; sondern die Macht ist die wahre, welche Freiheit schafft und welche nichts desto weniger vermag sich zu Allem in Allem zu machen. Wie sehr auch der Pantheismus bei andern Gelegenheiten den Begriff der innern Unendlichkeit einschärfte, so vergißt er ihn doch, wenn von Gott die Rede ist. Denn alsdann ist es immer die äußere Unendlichkeit, das extensive Absolute, welches ihm vorschwebt, nicht das intensive, das centrale Absolute; und alle seine Einwendungen gegen die Persönlichkeit Gottes laufen zuletzt auf die unvernünftige Forderung hinaus, daß Gott Universum (unum versum in omnia) sein solle, statt der Herr desselben zu sein.

Anm. Der Apostel Paulus erklärt den Ursprung des Heidenthums daraus, daß die Menschen nicht Gott dienten als Gott, sondern dem Geschöpfe mehr dienten, denn dem Schöpfer. In einem gewissen Sinne war es freilich Gott, dem sie dienten, denn es ist die Macht seiner Gottheit, welche sich in dem Geschaffenen regt; es waren göttliche Kräfte, göttliche Ideen, welche sie anbeteten. Aber sie beteten ihn selbst nicht an, sie beteten ihn nicht an als Gott, nicht als den Herrn. Sie wurden verblendet, wie der alte Verfasser des Buchs der Weisheit sagt, von der schönen Gestalt der weltlichen Dinge, bedachten aber nicht, wie gar viel besser der Herr dieser Dinge sei, er, in welchem die Schönheit ihren Ursprung hat. Sie verwunderten sich der Macht und wirkenden Kraft in dem Geschaffenen, bedachten aber nicht, wie gar viel mächtiger Er sei, der sie zubereitet hat*). Mit andern Worten: sie nahmen das abgeleitete Absolute anstatt des ursprünglich Absoluten. Denn das Universum kann allerdings als das Absolute bezeichnet werden, insofern es eine göttliche Fülle ist, eine Totalität göttlicher Kräfte und Ideen. Aber es ist nur das abgeleitete, nicht das ursprüngliche Absolute.

Daher giebt es im Grunde nur zwei Religionen und zwei wissenschaftliche Systeme: das des Pantheismus und des Theismus, jenes, welches das abgeleitete Absolute, das Universum als das Höchste setzt, während dieses in dem ursprünglich Absoluten oder in Gott als Gott ruhet. Der Gegensatz zwischen dem Pantheismus und dem Theismus ist nicht nur ein Gegensatz in der Wissenschaft, in der Schule, sondern in seinem innersten Grunde ein religiöser Gegensatz und kann daher nicht auf dem Wege der Wissenschaft allein durchgekämpft werden. Ob man sich für den Theismus oder für den Pantheismus bestimme, das beruht nicht bloß auf dem Denken, sondern auf der ganzen innern Lebensrichtung, beruht nicht bloß auf dem Vernunftmenschen, sondern auf dem Gewissensmenschen in uns, oder wie die Schrift es nennt, auf dem verborgenen Menschen des Herzens. Wo das Interesse einseitig auf das Physische und Metaphysische hingewandt ist, da ist die Lebensrichtung pantheistisch; wo hingegen das Ethische als die Grundaufgabe des Lebens erkannt wird, da ist die Lebensrichtung theistisch. Freilich wissen wir, daß es unter den pantheistischen Denkern solche gegeben hat, die nicht nur zu den größten Geistern des Menschengeschlechts, sondern auch zu den edelsten Gemüthern gehören; aber grade bei diesen tiefsten und edelsten Pantheisten finden wir auch Etwas, das über den Pantheismus hinausstrebt, finden wir ein ihnen selbst unbewußtes Streben dem ethischen, dem persönlichen Gott entgegen, den das System läugnet. In ihren am meisten begeisterten Augenblicken haben sie ein Bedürfniß gefühlt, mit der höchsten Idee, als mit einem persönlichen Wesen umzugehen. So finden wir sogar bei Spinoza diesen Zug nach der Persönlichkeit hin, wenn er von der intellectuellen Liebe zu Gott redet und sie einen Theil der unendlichen Liebe nennt, womit Gott sich selber liebt; wie

*) B. d. Weish. 13, 3. 4.

wir gleichfalls bei Schelling, bei Fichte und Hegel eine religiöse, eine ethische Mystik finden, welche den Keim eines persönlichen Gottesverhältnisses enthält.

Sehr verschieden von diesen esoterischen Denkern, welche, auf den Höhen des Pantheismus in einem mystischen Dämmerungslichte wandelnd, ihre tiefe Liebe zur Idee mit der Liebe zu Gott verwechselten und denen sich daselbst die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit in einem Ideenglanze zeigten, der die abschreckenden Consequenzen des Systems verbarg, sehr verschieden von diesen Esoterikern sind diejenigen, welche in der allerneuesten Zeit den Pantheismus von den Dächern gepredigt haben und noch predigen. Es ist der traurige Ruhm „des jungen Deutschlands", die verneinenden Consequenzen des Pantheismus in ein System gebracht zu haben, welchem sie bei der Menge Eingang zu verschaffen gesucht haben. Anstatt Schelling's und Hegel's intellectuel-poetischer, logisch-mystischer Weltanschauung haben wir nun am Ende ein ganz ordinäres système de la nature bekommen. Unter den Händen dieses Geschlechts ist der mystisch-poetische Flügelstaub von dem pantheistischen Schmetterling verschwunden; der vorher so glänzende zeigt sich nun der Zeit nur in einer prosaischen Nacktheit, oder doch nur mit einem Todtenkopf auf den Flügeln. Denn man verkündigt es jetzt ohne Umschweife, in aller prosaischen Einfachheit: es ist kein Gott; der Name „Gott" ist ein langweiliger Name, dabei nichts Klares sich denken läßt; laßt uns doch statt Gott „Natur" sagen, statt göttliche Eigenschaften „Weltkräfte" und „Gesetze"; statt Gottes Vorsehung „Weltlauf" oder „Fortschritt der Zeit" u. s. w.; denn das können wir verstehen. Dieser „allgemein faßliche" Pantheismus ist, einem Sauerteige gleich, in den Massen in Gährung gerathen und ist eine der wirksamsten Kräfte in den jüngsten Zeitbewegungen geworden. Der Gegensatz zwischen dem Pantheismus und dem Theismus, der früher nur in den Schulen und in den esoterischen Unterredungen, die in der höhern Literatur geführt wurden, zu Worte kam, ist jetzt exoterisch geworden und regt sich rings umher in den Massen als der Gegensatz zwischen Gottesläugnung und dem Glauben an Gott.

§. 43.

Ist Gott Persönlichkeit, so muß er sich auch in einem Reiche der Persönlichkeit offenbaren wollen, in einem Reiche von geschaffenen Geistern, von welchen er geglaubt, erkannt und geliebt werden will; so muß er mitten in dem Reiche der Natur sich sein eigenes heiliges Reich als solches bereiten wollen. Der persönliche Gott ist nicht nur der Gott aller Creatur, sondern ist in einem besondern Sinne der Gott seiner Gemeinde, seiner Gläubigen. Der Begriff von dem Gott der Gemeinde, der in Verhältniß zu der heidnischen d. h. der abgefallenen, in dem Weltbewußtsein gefesselten

Menschheit, sich als der neuschaffende, der erlösende Gott offenbart, ist von dem Begriffe einer besondern, einer übernatürlichen Offenbarung, von dem Begriffe einer heiligen Geschichte, welche sich durch die Weltgeschichte hindurchzieht, persönlicher Organe der Offenbarung, eines Wortes Gottes und göttlicher Stiftungen nicht zu trennen. Die Schöpfung und Erhaltung der Gemeinde unter dem alten und neuen Bunde ist das vollkommene, lebensvolle Zeugniß von dem persönlichen Gott, von „dem Herrn", dessen Wesen Liebe ist, und die verschiedenen Wege der Gotteserkenntniß finden hier ihr Endziel. Die kosmologische und teleologische Betrachtung erhält erst ihre volle Bedeutung durch „das unbewegliche Reich" im Strome der Zeit, durch „den Haushalt Gottes", welcher in der Fülle der Zeit in Christo aufgerichtet ward. Die ontologische und moralische Betrachtung erhält erst ihre volle Bedeutung durch das testimonium spiritus sancti, durch das Zeugniß, welches Gottes eigener Geist, der Geist der Wahrheit und Heiligkeit in den Gläubigen zeuget.

Anm. Erst durch den Begriff von dem Gotte der Gemeinde gewinnt der Theismus Lebenskraft und Fülle. Allerdings kann man auch von einem Theismus reden, welcher die natürliche Religion des Menschen ist, weil derselbe aus der menschlichen Natur durch die Betrachtung der Schöpfung sich entwickelt. Der Apostel Paulus sagt, daß diese natürliche Religion bei den Heiden gefunden werden sollte, denn Gottes ewige Macht und Gottheit wird von der Schöpfung der Welt an ersehen und verstanden aus seinen Werken*). Sehen wir aber hin auf die Erfahrung, so scheint eher der Pantheismus die natürliche Religion des Menschen gewesen zu sein. Denn die Mythen des Heidenthums sowohl als der Cultus und die Philosopheme desselben haben ihre Wurzel in dem Pantheismus. Die Erfahrung zeigt uns, daß außerhalb des Gebietes der positiven Offenbarung, jener natürliche Theismus nicht nur keine Kraft gehabt hat, irgend eine Gemeinde zu bilden, sondern nicht einmal die Kraft gehabt hat, einen Einzelnen lebendig zu erfüllen und zu beseelen. Der Gott des Theismus ist im Heidenthum nur gegenwärtig als „der unbekannte Gott"**). Dennoch hat der unbekannte, das heißt hier der wahre Gott, im Heidenthum sich nicht unbezeugt gelassen. Denn sowohl in der Religion als in der Philosophie desselben finden wir zerstreute, blitzweise aufleuchtende, freilich aber auch eben so schnell wieder verschwindende Spuren einer heiligen Gewissensmacht, finden wir einen Einschlag, der, Niemand weiß woher, in das pantheistische

*) Röm. 1, 20.

**) A. G. 17, 23.

Gewebe hineingekommen ist. Es ist der unbekannte Gott, welcher durch dieses Leuchten von einem höheren Reiche her, durch die heiligen Ahnungen und Regungen als Daimonion des Heidenthums sich offenbart, eine mahnende, eine warnende, eine still gegenwirkende und zurückhaltende Macht, welche das völlige Versinken in diese Welt verhindert, indem sie das Bedürfniß weckt und ein tieferes Suchen (ein ψηλαφᾶν, wie der Apostel es nennt); und wir wollen hier nur an Socrates erinnern, dessen Erscheinung, obgleich selber heidnisch, nichts desto weniger mitten im Heidenthume dasteht als ein großes Correctiv gegen das Heidenthum. — Wenn wir innerhalb des Gebietes des Christenthums den Theismus als eine natürliche Religion finden, insofern es Viele giebt, welche an die positive Offenbarung des Christenthums nicht glauben, aber doch an den lebendigen Gott, der aus seinen Werken in der Natur und dem Menschenleben erkannt wird: so ist es schwer zu bestimmen, was in diesem Glauben den Einwirkungen des Christenthums angehört, und was sich rein natürlich entwickelt hat. Deutlich aber ist es, daß jener unbestimmte Theismus außerhalb Christus, außerhalb der Gemeinde, welcher bei Vielen unserer Zeitgenossen gefunden wird, nur eine unbestimmte Frömmigkeit mit sich bringt; daß er freilich die große Bedeutung hat, vorbereitend zu sein für den positiven Offenbarungsglauben, eine erhaltende, eine bewahrende Macht zu sein, in welcher die Seele über diese Welt erhoben und dem Reiche Gottes entgegen geführt wird, Keinem aber die Fülle der Wahrheit und des Lebens zu geben vermag. Die natürliche Religion des Theismus, wie wir sie nennen wollen, ist unter den Philosophen wohl bei Keinem reiner hervorgetreten, als bei F. H. Jacobi. Es wird nie vergessen werden, mit welcher Kraft der Ueberzeugung und Beredsamkeit dieser edle Geist den Glauben an den lebendigen Gott behauptete, wie sein Zeugniß in Wahrheit ein wohlthätiges Correctiv war, eine im Namen der Wahrheit gegen die Universumsanbetung, gegen die Ideevergötterung und die Ichvergötterung reagirende Macht. Wenn er gegen den Absolutismus des menschlichen Selbstbewußtseins sagt: „Meine und meiner Vernunft Losung ist nicht Ich *), sondern mehr als Ich, besser als Ich, ein ganz Anderer, Gott — Ich bin nicht und will nicht sein, wenn Er nicht ist"; oder wenn er gegen die Lehre der Naturphilosophie von dem unpersönlichen Absoluten mit der ganzen Kraft seines Denkens und Fühlens die Wahrheit eindringlich zu machen sucht: „Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" so spricht er hiemit gewiß ein Zeugniß aus, das von der Schöpfung der Welt her in das Herz des Menschen hineingeschrieben ist, obgleich die heilige Grundschrift später durch die Hieroglyphen des Pantheismus verdunkelt wurde, ein Zeugniß, welches wir das Zeugniß der natürlichen Religion nennen können. Aber seine Religion ist doch nur eine Bewegung nach dem Reiche Gottes hin, nicht eine Ruhe in dem Reiche Gottes selber. Es fehlt ihr der Mittler zwischen Gott und dem Menschen, der den unendlichen Abstand zwischen dem Ge-

*) Vgl. Sendschreiben an Fichte.

schöpf und dem Ewigen ausfüllen kann, nach dem das Herz verlanget („Wer mich siehet, der siehet den Vater"); ihr mangelt das Problem der Sünde und die Lösung desselben in dem Evangelium des Kreuzes. Und wie viel dieser Theismus auch vom Glauben reden mag, so ist er doch im tiefsten Sinne nicht die Religion des Glaubens, sondern eher der Sehnsucht, eine Religion der Sehnsucht und der Ahndung, welche in unsern Tagen in vielen Seelen lebt, die aber ihr Endziel hat in dem Gotte der Gemeinde.

Das Wort Gott, sagt Luther irgendwo, wo er gegen die Pantheisten seiner Zeit redet, das Wort Gott hat viele Bedeutungen; der rechte, wahre Gott ist der Gott des Lebens und des Trostes, der Gerechtigkeit und des Guten. Dies spricht er aber nicht aus in der unbestimmten Religion der Sehnsucht und Ahnung, sondern in der bestimmten Religion des Glaubens. Denn der Gott des Lebens und des Trostes, der Gerechtigkeit und des Guten hat sich ihm bestimmte Gestalt gegeben, hat sich ihm bestimmte Gegenwart gegeben als Gott seiner Gemeinde. Luther weiß ebensogut als die Philosophen, daß Gott allgegenwärtig, nicht in Tempeln eingeschlossen ist; aber er weiß auch, daß Gott für uns nur da gegenwärtig ist, wo er selbst sich eine bestimmte Gegenwart giebt. „Obwohl Gott allgegenwärtig ist, ist er doch nirgends; ich kann ihn nicht fassen durch meine eigenen Gedanken ohne das Wort. Dort aber, woran er selbst seine Gegenwart gebunden hat, dort läßt er sich gewißlich finden. So fanden ihn die Juden in Jerusalem beim Gnadenstuhl; wir finden ihn im Wort und Glauben, in Taufe und Abendmahl. Die Griechen und Heiden haben dies nachgeahmt, haben an gewissen Stellen Tempel für ihre Götter gebaut, daß diese von ihnen gefunden werden können; haben so in Ephesus der Diana einen Tempel gebaut, in Delphi einen dem Apollo. — In einer Majestät (d. h. außerhalb seiner Offenbarung im Wort) läßt Gott sich nicht finden. Gottes Majestät ist uns zu hoch und groß, wir können ihn nicht erfassen; darum zeigt er uns den rechten Weg, nämlich Christum, und spricht: Glaubet an ihn, so wird es sich wohl ergeben, wer ich sei, was mein Wesen und mein Wille sei. Aber die Welt sucht auf unzähligen Wegen mit großem Fleiß, Kosten, Mühe und Arbeit den unsichtbaren, unbegreiflichen Gott in seiner Majestät. Und Gott ist und bleibt ihnen unbekannt, obwohl sie über ihn viele Gedanken haben, Vieles disputiren und reden; denn es ist beschlossen, daß Gott außerhalb Christus unerkannt und unfaßlich sein will"*).

§. 44.

Gott zu erforschen als den Geist, der nicht nur der Gott aller Creatur, sondern in Christo als der Gott seiner Gemeinde geoffenbart ist, ist der Endzweck der christlichen Dogmatik. Wenn Dionysius Areopagita und Johannes Scotus Erigena lehren, Gott sei

*) Zerstreute Aeußerungen in den Tischreden.

nicht bloß für uns, sondern in sich selber absolut unbegreiflich, weil der Begriff Endlichkeit, Gegensatz, Begrenzung in Gott hineinbringen würde; wenn sie lehren, Gott sei ein absolutes Mysterium, welches über alle Namen sei, weil jeder Name ihn in den Kreis der Beziehungen herabziehe; wenn sie Gott nur denken wollen als das einfach Eine (τὸ ἁπλῶς ἓν), das reine Licht, das nicht verschieden sei von der reinen Dunkelheit, worin weder Weg noch Steg gesehen wird; wenn sie Gott nur nennen wollen das reine „Nichts", nicht wegen der Leerheit, sondern wegen der überschwenglichen Fülle, die jedes „Etwas" übersteige, weßhalb sie auch sagen, Gott sei überwesentlich (ὑπερούσιος): so ist hier allerdings ein Gefühl der unergründlichen Tiefe des Mysteriums; dennoch aber ist diese mystische, neoplatonisirende Betrachtungsweise ein Irrthum, ein Rückfall in das unbegrenzte Absolute des Pantheismus. Indem die Mystik den „Begriff" des Wesens Gottes ausschließt, schließt sie auch die Offenbarung aus. Denn begreifen heißt das Wesen in seinen Beziehungen erfassen, und wenn es nicht zu dem Wesen Gottes gehörte in Beziehungen sich einzufassen, sich begreiflich zu machen, so offenbarte es sich nicht. Nur in den inneren Beziehungen des Selbstbewußtseins besitzt Gott seine Gottheit; und nur dadurch, daß er sich zu seiner Welt in eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen setzt, offenbart er der Welt sein Wesen. Die mystische Theologie steht in dem Irrthum, daß die reine „Gottheit" besser sein sollte als „Gott", der Lebendige, der in Mannigfaltigkeit sich Offenbarende; sie verkennt, wie aller Pantheismus, die Bedeutung der Grenze als Bedingung für die innere Unendlichkeit *).

Wie nun Gott sich selber erforschlich und begreiflich ist, so macht er sich auch relativ erforschlich und begreiflich für die gottebenbildlichen Geschöpfe. Wenn Kant die völlige Unbegreiflichkeit der göttlichen Dinge lehrt, weil das menschliche Denken an endliche Formen, die nur subjective Gültigkeit haben, gebunden sei, so kann dies nur von der von Gott abgefallenen, sich selbst überlassenen Vernunft gelten, nicht aber von der durch Gottes Wort und Geist erleuchteten Vernunft. Auf dem Standpunkte des Christenthums giebt es sowohl ein Erforschen (ein ἐρευνᾶν **), als ein Begreifen (ein καταλαβέσθαι ***).

*) Vgl. des V. „Meister Eckart".

) 1 Corinth. 2, 10. *) Epheſ. 3, 18.

§. 45.

Wie aber die Offenbarung unvereinbar ist mit jeder Betrachtung, welche die völlige Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes lehrt, so schließt sie auch die entgegengesetzte Lehre von der völligen Erforschlichkeit und Begreiflichkeit Gottes auf das Bestimmteste aus. Auch auf dem Standpunkte des Christenthums gilt, was der alte Siracide sagt: „Der Ewige hat es Keinem gegeben, vollkommen seine Werke auszusprechen. Wer kann seine großen Wunder begreifen? Wer kann seine große Macht messen? Wer kann seine große Barmherzigkeit erzählen? Ein Mensch, wenn er gleich sein Bestes gethan hat, so ist es noch kaum angefangen; und wenn er meinet, er habe es vollendet, so fehlet es noch weit"*). Nicht nur des Beschränkten in unserer äußeren Erfahrung wegen — denn sehen wir auf die Werke der Schöpfung, so müssen wir freilich wiederum mit dem Sirac iden sagen: „Wir sehen seiner Werke das wenigste; denn viel größere sind uns noch verborgen"**) — nicht nur deshalb ist unsere Erkenntniß ein Stückwerk, sondern auch des inneren, unerschöpflichen Reichthums des göttlichen Wesens halber. Freilich müssen wir sagen, daß, da das Christenthum die vollkommene, die abschließende Offenbarung des Wesens und Willens Gottes ist, so muß es auch möglich sein eine Grunderkenntniß der vollkommenen Wahrheit, einen Grundbegriff der Wahrheit zu gewinnen. Aber die Offenbarung weist auf das Mysterium zurück und nur in Gott selber geht das Mysterium in vollkommene Offenbarungsklarheit auf; nur Er selber hat die vollkommene Erkenntniß der ewigen Möglichkeiten seiner Offenbarung, während der innere Zusammenhang zwischen Mysterium und Offenbarung, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit von dem geschaffenen Geist nur relativ, nicht absolut erkannt werden kann. Grade wenn es sich handelt um ein speculatives Begreifen, um eine Einsicht in das Mysterium, d. h. in die ewigen Möglichkeiten der Offenbarung, gilt es im höchsten Sinne: „Wenn ein Mensch damit zu Ende gekommen ist, so fängt er an, und wenn er aufhört, so ist er voller Fragen." Selbst das höchste speculative Wissen ist von dem gläubigen Nicht-Wissen unzertrennlich, und das tiefste Ergründen führt auf ein Unergründliches

*) Sirach 18, 2—6.
**) Sirach 43, 36.

zurück, das in die Klarheit der Erkenntniß nicht aufgeht. Aber grade dieses Unergründliche ist die Quelle der Ehrfurcht und Bewunderung, des Ahnungsvollen, welches alle echte Erkenntniß bedingt. Die leere Verstandesrichtung, welche in der alten Kirche bei einigen Arianern (Eunomianer) hervortrat, die da meinten, Gott müsse uns ebenso durchsichtig sein als eine logische oder mathematische Wahrheit, ward daher auch von den Lehrern der Kirche abgewiesen. Aber eben sowohl hat die Kirche den Gnosticismus abgewiesen, welcher in einer speculativen Phantasieanschauung das Schauen von Angesicht zu Angesicht zu haben meinte, welches erst in dem künftigen Leben aufgehen kann. Der Irrthum des Gnosticismus beruht darauf, daß er die Erkenntniß von der Wurzel des Glaubens losreißt, die Schranke zwischen hier und dort abbricht, die historischen und kosmischen Bedingungen, an welche die Erkenntniß gebunden ist, überspringt und schon hier auf den Standpunkt des seligen Geistes sich stellen will; aber obgleich das Reich Gottes gekommen ist, obgleich das Vollkommene geoffenbart ist, so muß man doch auch sagen, daß es erst kommen, erst geoffenbart werden wird. Und erst wenn das Dasein, wenn das Leben zu seinem Ideale freigemacht ist, alsdann erst wird es auch die Erkenntniß sein. Wollen wir daher von der Erkenntniß des göttlichen Wesens richtig reden, so müssen wir die entgegengesetzten Aussagen der Schrift verbinden. Wir wissen Alles*), und doch ist unser Wissen Stückwerk**); wir kennen Ihn und doch werden wir erst dort Ihn sehen, wie Er ist***). Wir erforschen die Tiefen der Gottheit†), und doch hat Niemand Gott je gesehen††), denn Gott wohnet in einem Lichte, da Niemand zu kommen kann†††).

Was hier gesagt ist, können wir in die Formel zusammenfassen, daß wir wohl eine wahre, aber keine adäquate Erkenntniß des Wesens Gottes haben können. Wir können keine adäquate Erkenntniß haben, d. h. keine solche, in welcher die Erkenntniß und der Gegenstand unmittelbar und an jedem Punkte einander decken, welches

*) 1 Joh. 2, 20.
**) 1 Corinth. 13, 12.
***) 1 Joh. 3, 2.
†) 1 Corinth. 2, 10.
††) 1 Joh. 4, 12.
†††) 1 Timoth. 6, 16.

jenes Schauen von Angesicht zu Angesicht sein würde, das erst nach der letzten Verwandlung, wenn alles Stückweise abgeschafft ist, eintreten kann. Dagegen können wir eine wahre Erkenntniß haben, eine Erkenntniß, welche wahr ist nach ihrem Princip, nach ihrer Richtung und dem Ziele, welchem sie zustrebt, wahr, weil sie von Gott ausgehet und zu Gott führt. Dieser Unterschied zwischen einer wahren und einer adäquaten Erkenntniß schwebte den ältern Theologen vor, wenn sie unterschieden zwischen einer theologia viatorum und beatorum.

Die Eigenschaften Gottes.

§. 46.

Das Wesen Gottes offenbart sich in seinen Eigenschaften. Wäre Gott das einfach Eine (τὸ ἁπλῶς ἓν), der mystische Abgrund, in welchem alle Bestimmtheit verlöscht, so wäre in dieser Einheit weiter Nichts zu erkennen. Aber der lebendige Gott offenbart die Einheit seines Wesens durch eine Verschiedenheit von Wesensbestimmungen oder Eigenschaften. Die Eigenschaften drücken dasselbe Wesen von verschiedenen Seiten aus; sie sind verschiedene Grundäußerungen desselben Wesens. Sie sind daher nicht außer einander, sondern in einander, einander durchdringend, und haben ihren Einheitspunkt in demselben göttlichen Ich. Obgleich sie also Unterschiede sind, die eben so wohl aufgehoben als gesetzt werden müssen, so sind sie doch keineswegs als bloß menschliche Auffassungsweisen des Wesens Gottes zu betrachten; sie sind nicht menschliche Auffassungsweisen, sondern die eigenen Offenbarungsweisen Gottes. Wir können daher nicht dem Nominalismus beistimmen, welcher die Ideen und die allgemeinen Begriffe nur als unsere betrachtet, daher auch die Begriffe, in welchen wir das Wesen Gottes aussprechen, nur als bloße Ausdrücke für unsere religiöse Weltbetrachtung ansieht, die nicht Etwas in Gott selber ausdrücken*). Wie sehr wir es auch erkennen müssen, daß die Gottesidee von Allem gereinigt werden muß, was

*) Ueber die bloß subjective Auffassung der göttlichen Eigenschaften bei Kant und Schleiermacher vgl. meine oben angeführte Abhandlung über die Autonomie §§. 14 und 28.

bloß menſchlich iſt, von allen unwahren Anthropomorphismen, ſo können wir in dem Nominalismus doch nur eine Verletzung des Begriffs der Offenbarung ſehen. Es iſt eine Verletzung der innerſten Wahrheit des Glaubens, wenn wir es nur ſind, die ſich Gott als den Heiligen, den Gerechten denken, und Er an ſich ſelber nicht heilig und gerecht iſt, wenn wir es nur ſind, die Gott in dieſem Namen anrufen, und Er ſich nicht ſelber ſo für uns kund thut. Daher lehren wir mit dem Realismus, daß die Eigenſchaften objective Beſtimmungen in der Offenbarung Gottes ſind, und alſo ihre Wurzel in dem Inneren ſeines Weſens haben.

Anm. So wie der Nominalismus den Begriff der göttlichen Eigenſchaften verläugnet, ſo giebt es auch einen Realismus, der daſſelbe thut. Der Realismus legt den Ideen und den allgemeinen Begriffen eine objective Gültigkeit bei. Wenn er aber auf dem Boden des Pantheismus ſtehen bleibt, ſo verwandeln ſich ihm die Eigenſchaften Gottes in ein Syſtem objectiver Ideen. Man erkennt die Idee der Allmacht, der Gerechtigkeit, der Güte an und legt ihnen Gültigkeit unabhängig von unſerm Denken bei; aber dieſe Ideen haben nur ihre Einheit in dem myſtiſchen Urgrunde, haben kein wirkliches Subjekt. Dieſer Realismus, welcher Perſönlichkei als einen Anthropomorphismus betrachtet, verkennt die Gültigkeit derjenigen Idee, welche das innerſte Licht in allen andern Ideen iſt. Denn die Idee der Allmacht, der Heiligkeit, der Gerechtigkeit iſt nur ein blinder Gedanke, wenn der Allmächtige, der Heilige, der Gerechte nicht iſt.

§. 47.

In der Darſtellung der göttlichen Eigenſchaften iſt die ältere Theologie der Eintheilung in attributa absoluta und relativa, oder in ſolche Eigenſchaften, welche das Verhältniß Gottes zu ſich ſelber und ſolche, die ſein Verhältniß zur Welt ausdrücken, gefolgt. Dieſe Eintheilung hat indeſſen die Schwierigkeit, daß es keine göttliche Eigenſchaft giebt, welche, wenn ſie lebendig gedacht wird, nicht tranſitiv iſt, nicht ein Verhältniß zu der Welt ausdrückt; ſo wie es auch keine giebt, welche nicht reflexiv iſt, nicht in Gott ſelbſt zurückgeht. Einen beſtimmteren Eintheilungsgrund gewinnt man dagegen, wenn man das zwiefache Verhältniß Gottes zur Welt betrachtet. Das Verhältniß Gottes zu der Welt iſt nämlich theils ein Verhältniß der Einheit, theils ein Verhältniß des Gegenſatzes, ſo wie ja auch das religiöſe Bewußtſein mit allen ſeinen Stimmungen und Zuſtänden in dieſem zwiefachen Momente ſich bewegt, in dem Momente der Einheit und des Gegenſatzes, der Freiheit und der Ab-

hängigkeit, der Versöhnung und der Entfernung. Unsere Darstellung wird daher durch einen Wechsel der Momente der Einheit und des Unterschiedes hindurch sich bewegen.

§. 48.

Als derjenige, der das Leben in sich selber hat*), in dem die ganze Fülle (πλήρωμα) eingeschlossen ist, ist Gott der Ewige. In dem ewigen Gott sind alle Möglichkeiten des Daseins, alle Quellen der ganzen Schöpfung. Der Ewige ist der, der Er ist**), der aus sich selber Seiende, der Unveränderliche und Unwandelbare. Aber seine Unveränderlichkeit ist nicht die leblose Unveränderlichkeit, denn Er ist nur, indem Er in unendlicher Fruchtbarkeit aus sich selber wird. Seine Ewigkeit ist daher nicht eine stillstehende Ewigkeit, wie die „der ewigen Berge", nicht eine krystallartige Ewigkeit wie die „der ewigen Sterne"; sie ist eine lebendige, in unverwelklicher Jugend emporblühende Ewigkeit. Aber sein Werden ist nicht wie das in der Zeit zerstückelte Werden. Das geschaffene Leben hat seine Zeit außer sich, weil es seine Fülle außer sich hat. Der Ewige lebt in der inneren, der wahren Zeit, in der ungetheilten Gegenwart der Kräfte, der Fülle, in dem rhythmischen Kreislauf der Vollkommenheit. Was Er lebt, ist unwandelbar das Selbige, und doch hört Er nie auf, es als ein Neues zu leben, weil Er in sich selber den unerschöpflichen Born der Erneuerung und Verjüngung hat. Darum preist die Gemeinde „den Alten der Tage" als den unvergänglichen ewigen König, als den, der allein Unsterblichkeit hat***).

Der ewige Gott ist in seiner Schöpfung allgegenwärtig. In den Tiefen des Ewigen ist die Schöpfung als Möglichkeit, in dem Allgegenwärtigen regt sich die wirkliche Schöpfung, die zu einem von Gott verschiedenen Dasein entlassen ist. Alles wird von Gott erfüllt, aber dasjenige, welches erfüllt wird, ist von dem verschieden, der da erfüllt. Der allgegenwärtige Gott ist das innerste Grundsein in allem Daseienden, das Leben in allem Lebendigen, der Geist in allen Geistern. Und wie Er Alles in Allem ist, so ist Alles in Ihm. Wie der Vogel in der Luft, wie der Fisch im Meer, so leben und weben alle Geschöpfe in Gott. Die Welt der Zeit

*) Joh. 5, 26.
**) 2 Mos. 3, 14.
***) 1 Timoth. 1, 17. 6, 16. Ps. 90, 2.

und des Raumes, der Natur und der Geschichte ist in Ihm beschlossen, wie in dem unerschaffenen τόπος τῶν ὅλων. Aber obgleich die Schöpfung in Gott beschlossen ist*), so ist Gott doch nicht in seiner Schöpfung beschlossen. Obgleich der Allgegenwärtige wesentlich zugegen ist in jedem Blatt und jedem Waizenkorn (ἐν πᾶσι), so schwebt er doch kraft seiner Ewigkeit frei in sich selber, ist über und außer allen seinen Geschöpfen und beherrscht die Möglichkeiten ihres Daseins (ὑπὲρ πάντων). Die Allgegenwart muß daher gedacht werden, nicht als die unfreie, welches der Grundfehler des Pantheismus ist, sondern als die freie sich selbst bestimmende Gegenwart Gottes, der in Verhältniß zu den verschiedenen Geschöpfen sich verschieden bestimmt. Auf eine andere Weise giebt Gott sich Gegenwart in der Geschichte als in der Natur, auf eine andere Weise in der Kirche als in der Welt, auf eine andere Weise in den Herzen der Frommen als in denen der Gottlosen**), auf eine andere Weise im Himmel als in der Hölle. Wenn der Pantheismus es nicht selten als eine hohe Weisheit vorgetragen hat, daß wir in Gott leben, weben und sind, so rechnet das Christenthum dies zu dem ganz Elementaren, welches es seinen heidnischen Katechumenen mitzutheilen beginnt***), wobei sie aber keineswegs stehen bleiben sollen; denn worauf es ankommt, das ist nicht die allgemeine, bloß wesentliche Allgegenwart, die gleicher Weise alle Geschöpfe umfaßt, und in der nichts Seligmachendes ist, sondern die besondere Gegenwart Gottes in der Gemeinde.

Die Ewigkeit und Allgegenwart sind Eins in dem absoluten Wissen Gottes. Nur der wissende Gott vermag auf einmal in sich selbst und in seinem Geschöpf zu leben.

§. 49.

Der allwissende Gott ist der sich selber offenbare Gott, dem Alles offenbar ist. Sein Sein ist in ewiges Denken verklärt; in ihm ist das Leben Licht. Während das Leben des Geschöpfes in die Intelligenz desselben nie völlig aufgeht, so geht die ganze Fülle in Gottes Wissen auf. Darum hat man von Alters her Gott unter dem Bilde eines Auges dargestellt; er hat nicht ein Auge, sondern er ist Auge, sein Wesen ist Wissen. In Verhältniß zu dem Ge-

*) Ps. 139, 7.
**) Jakob. 4, 8.
***) A. G. 17, 28.

schöpf ist die Allwissenheit das allgegenwärtige, Alles erforschende, Alles durchdringende Sehen*). Indem Gott Alles in der ewigen Einheit erkennt, erkennt er es eben so wohl in seinen inneren Gegensätzen und Unterschieden. Gott setzt die Scheidung zwischen Licht und Finsterniß; Er kennt das Wesen als Wesen, den Schein als Schein; das Mögliche weiß er als Mögliches**), das Wirkliche als Wirkliches; das Nothwendige weiß er als Nothwendiges, das Freie unter den Bedingungen, die er selber der Freiheit gesetzt hat.

Der allwissende Gott ist eo ipso der Allmächtige. Scientia et potentia in unum coincidunt. Der wissende Gott hat sich selbst in seiner Macht und ist in seiner unendlichen Selbstbejahung unbedingt Freiheit und Wille. Aber die Allmacht kann sich nur dadurch als Allmacht offenbaren, daß sie sich als Macht über Anderes offenbart, daß sie ihre ewigen Gedanken in einer von Gott verschiedenen Welt verwirklicht. Grade um die Macht über Alles und in Allem sein zu können, kann Gott selbst nicht Alles sein. Die denkende Allmacht offenbart sich in der vernünftigen Ordnung der Dinge, in dem gesetzlichen Zusammenhang der Geschichte und der Natur. Keineswegs aber ist die Allmacht in diesem Zusammenhang eingeschlossen und abgeschlossen. Während der Pantheismus nur die in die Weltgesetze eingeordnete Allmacht erkennt, erkennt der Theismus den Gott an, der den Anfang der Welt in seiner Macht hat, und mitten in der bestehenden Naturordnung ein neues Schöpfungswerk beginnen kann. Daher erkennen wir vornehmlich die göttliche Allmacht, wenn wir auf den übernatürlichen Anfang der Weltentwickelung sehen. Denn im Glauben wissen wir, daß die sichtbare Welt nicht durch eine bloße Naturkraft hervorgebracht ist, sondern durch das Wort Gottes, und in der Oekonomie der Erlösung erkennen wir den wunderthätigen Gott, der ein Neues auf Erden schaffen kann***). Der Satz: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich"†) ist in dieser Beziehung der Kanon des Offenbarungsglaubens. Seine innere Grenze hat dieser Satz darin, daß er von dem Gott der Offenbarung ausgesagt wird, dem es nicht möglich ist, sich selber zu verläugnen, sondern der nothwendig in Ueber-

*) Hebr. 4, 13. Matth. 10, 30.
**) Matth. 11, 23. 1 Sam. 23, 11.
***) Ps. 77, 15. Jer. 31, 22.
†) Luc. 1, 37. Matth. 19, 26.

einstimmung mit seinem ewigen Denken handeln muß. Aber innerhalb dieser Begrenzung spricht er das absolut Unbegrenzte in der göttlichen Allmacht aus. Er spricht nämlich den Begriff des wunderthätigen Gottes aus, der seine Schöpfermacht in den Gesetzen und Kräften der Natur nicht zugesetzt hat, sondern in dessen Tiefen ein unerforschlicher Quell von Möglichkeiten zu neuen Anfängen, neuen Offenbarungen, neuen Zeichen enthalten ist. Behaupten, daß die göttliche Allmacht ihre Möglichkeiten in dem Naturzusammenhang zugesetzt habe, heißt entweder behaupten, Gott sei nicht Schöpfer, welches die Meinung des Pantheismus ist, oder er sei als Schöpfer erschöpft worden, nachdem er die Welt hervorgebracht habe, welches die Meinung des Deismus ist.

Die Allwissenheit und Allmacht sind zusammengeschlossen in der göttlichen Weisheit, dem praktischen, teleologischen Wissen.

§. 50.

Der allein Weise ist nicht nur der wissende, sondern der handelnde Gott, der Gott der Rathschlüsse, der Vorsehung und des Vorausſehens, der in seinem Wirken einen unendlichen Willenszweck im Auge hat. Der Inhalt der Weisheit ist das ewige Weltbild, welches in der zeitlichen Welt verwirklicht werden soll. Die Weisheit ist deshalb in der heiligen Schrift nicht nur als göttliche Eigenschaft aufgefaßt, sondern auch als der göttliche Gedanke, den der allein Weise im Anfang seiner Wege besaß. Was die Speculation die Idee nennt, der weltbildende Gedanke, wird in der heiligen Schrift bezeichnet als die Weisheit, welche allezeit vor dem Angesicht des Höchsten spielte, und an welcher er seine Lust hatte*). Und sie wird beschrieben nicht nur als inneres Spiegelbild in Gott, sondern auch als der wirkende, allgestaltende Gedanke. Denn die Weisheit (die Idee, die göttliche Sophia, die himmlische Jungfrau, wie die Theosophen sie genannt haben) ist aller Dinge Werkmeisterin**). Diese Künstlerin war bei dem Höchsten, als er die Himmel bereitete, da er die Tiefen mit ihrem Ziel verfassete, da er die Wolken droben vestete, da er den Grund der Erde legte. Aber nur im Menschen kann sie ihr Werk vollenden. Sie suchte Ruhe in allen Dingen, sie erhielt Eigenthum unter allen Völkern und Heiden; aber eine

*) Sprüche Sal. 8.
**) Weish. 7.

bleibende Stätte*) bekam sie erst in Israel, der Gemeinde Gottes, wo sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen sich hingiebt und Gott Freunde und Propheten bereitet. Unter dem Alten Bunde erkennt die Gemeinde die Weisheit Gottes aus dem Gesetz und der Weissagung und aus ihren Werken in der sichtbaren Schöpfung. Aber das Räthsel der Weisheit wird erst im Neuen Bunde gelöst, wo die Weissagung ihre Erfüllung gefunden hat und die ganze Schöpfungsweisheit abgeschlossen und in die Christusweisheit aufgegangen ist. Die prachtvollen Naturbeschreibungen, welche das Alte Testament hindurch die Ehre des Schöpfers verkünden, treten in dem Neuen Testament vor der in dem Erlösungswerke geoffenbarten Weisheit zurück**), und wenn die salomonische Weisheit von den Bäumen zu reden weiß, von den Cedern an auf dem Libanon bis an den Ysop, der aus der Wand heraus wächst***), so tritt diese Rede der Weisheit vor der Rede von ihm zurück, in dem Alles, wie unter das Haupt verfasset werden soll†), und die pauliniſche Weisheit will nichts wissen ohne Christum alleine††).

Die Macht der Weisheit ist die Gerechtigkeit. Was die Allmacht im Verhältniß zur Allwissenheit ist, das ist die Gerechtigkeit im Verhältniß zur Weisheit. In der Gerechtigkeit wird es ausdrücklich gesetzt, daß die Allmacht die ethische Macht ist. Deshalb giebt es eine vollständige Offenbarung der Gerechtigkeit nur in der Welt der Freiheit. Was sich in der Natur vorbildlich zeigt, wo wir durch die wilden, regellosen Kräfte hindurch eine Alles ordnende Macht gewahr werden, welche Ziel und Grenze setzt — „bis hieher und nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen“†††) — das zeigt seine eigentliche Bedeutung im Reich des Willens. Die Gerechtigkeit ist die organisirende Macht der Weisheit, die vertheilende Macht, welche in dem göttlichen Staat jedes Geschöpf an seinen verordneten Platz stellt. Aber die vertheilende Macht ist auch die kritische Macht, welche ihre Unterschiede aufrecht erhält, den Unterschied zwischen Gutem und Bösem zur Offenbarung

*) Sirach 24.
**) Epheſ. 3, 10. Röm. 11, 33.
***) 1 König. 4, 33.
†) Eph. 1, 10.
††) 1 Cor. 2, 2.
†††) Hiob 38, 11.

bringt, sich als richtende und vergeltende offenbart*). In der Gerechtigkeit hat die Weisheit ihre ewige Garantie gegen alle menschliche Willkür; denn die gerechte Macht Gottes ist allgegenwärtig in aller Ungerechtigkeit der Menschen, die mit unvermeidlicher Nothwendigkeit ihrer Krisis entgegeneilt. Es giebt nichts Verborgenes, was nicht offenbar gemacht, gesichtet und gerichtet werden muß; und in diesem Sinne kann man sagen, die Weltgeschichte sei ein sich fortsetzendes Weltgericht. Die Gerechtigkeit ist es, welche es macht, daß ungeachtet der Welt-Thorheit die Weisheit dennoch Weisheit bleibt, daß der Welt Weisheit doch! zuletzt vor dem Evangelium zur Thorheit wird, daß die Macht der Welt doch zuletzt am Worte Gottes scheitern muß. Mag nun aber die Gerechtigkeit als vertheilende oder als richtende betrachtet werden, immer müssen wir den Kanon festhalten, daß jede Gerechtigkeitsoffenbarung, weil sie eine ewige Weisheitsoffenbarung ist, teleologische Bedeutung für das höchste Gut haben muß. Wird die Idee der Gerechtigkeit von der der Weisheit losgerissen, so bleibt dieselbe nur die heidnische Nemesis, die blind nivellirende Macht; wird sie von der Idee des Guten losgerissen, so kommen wir auf den Satz: fiat justitia, pereat mundus.

Die Einheit der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes ist die Güte Gottes. Es ist so weit davon entfernt, daß Gerechtigkeit und Güte einen unauflöslichen Gegensatz bilden, daß die Gerechtigkeit vielmehr ein eigenes Moment der Güte ist**). Eine Güte, die nicht Recht thut, nicht Gesetze aufrecht erhält, ist nicht Güte, sondern grade durch die Gerechtigkeit, ja sogar durch die Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit offenbart sich die Güte, indem sie die Schöpfung zu Sich führen und erziehen will. Die Güte Gottes läßt sich im Allgemeinen dadurch beschreiben, daß Er das Ziel (τέλος) der Schöpfung zu seinem eigenen macht, daß Er, indem Er die Schöpfung als Mittel für seine eigene Offenbarung setzt, zugleich seine eigene Offenbarung als Mittel für die Schöpfung setzt. Es ist die Natur der Güte ihre Fülle nur dadurch zu besitzen, daß sie sie mittheilt, nur zu haben, indem sie giebt. Aber Niemand ist gut als der einige Gott***). Wie alle gute und vollkommene Gabe von

*) Gal. 6, 7. Röm. 2, 6 ff.
**) 1 Joh. 1, 9. Röm. 3, 26.
***) Marc. 10, 18.

dem Vater der Lichter kommt, so stammt auch die Empfänglichkeit für diese Gaben aus derselben Quelle. Um Communicativum Sui sein zu können, hat Gott eine Creatur hervorgebracht, deren Wesen indigentia Dei ist. Er hat das Bedürfniß und die Sehnsucht erschaffen, um die Fülle und Befriedigung sein zu können. Die Empfänglichkeit für die göttliche Lebensmittheilung entwickelt sich auf allen Stufen der Schöpfung, aber erst im Menschen erscheint sie als die vollkommene Empfänglichkeit, als die Empfänglichkeit für Gott selbst, und grade deshalb ist der Mensch das vollkommenste Geschöpf, weil er Gottes absolut bedürftig ist. Im Menschen erst kann sich die Güte Gottes als Liebe offenbaren.

§. 51.

Insofern die göttliche Lebensmittheilung vom Standpunkt des Universums aus betrachtet wird, ist sie Güte, insofern man sie von dem der Persönlichkeit aus betrachtet, ist sie Liebe. Der Güte Gottes sind alle Geschöpfe theilhaftig, der Liebe können allein die persönlichen Geschöpfe theilhaftig gemacht werden. Gott ist Liebe*). Er kann und will nicht ohne sein Reich sein, das Reich, das da stehet in „Ich und Du", wo nicht bloß göttliche Kräfte und Gaben, sondern die göttliche Persönlichkeit selber in der Seele lebt, und die Seele in ihr. Alle göttlichen Eigenschaften werden zusammengeschlossen in der Liebe als in ihrem Mittelpunkt und Lebensprincip. Die Weisheit ist ihre Intelligenz, die Macht ihre Productivität, die ganze Naturschöpfung und die ganze geschichtliche Gerechtigkeitsoffenbarung Mittel in ihrer Teleologie. Als die Zeit erfüllet war, da enthüllte die Liebe, dem Geliebten ihr wahres Wesen und bereitete sich in Christo eine Gemeinde für die Ewigkeit. Und wie Er in seinem Evangelium dem Geschlechte die innersten Gedanken seiner Weisheit kundgethan hat — „hätte Er ein besseres Evangelium gehabt, Er würde es uns gegeben haben" — so macht Er die Gläubigen seiner eigenen göttlichen Natur theilhaftig**). Diese Einheit ist Mehr als die sozenannte moralische, sie ist eine wesentliche Einheit; sie ist auch Mehr als die mystisch-pantheistische, denn sie ist eine heilige Einheit. Im Verhältniß zu der Sünde zeigt sich die

*) 1 Joh. 4, 16.
**) 2 Petri 1, 4.

ewige Liebe, als erbarmende Gnade; in der Erziehung des sündigen Menschen als Langmuth; in Beziehung auf ihre Verheißungen und die Hoffnung, welche sie in dem Herzen des Menschen weckt, als unwandelbare Treue*).

Die Liebe begründet ihr Reich vermittelst der Heiligkeit, welche in der Einheit den ewigen Unterschied festhält, in dem Liebesverhältniß Gottes Hoheit und Majestät erhält, daß der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bewahrt, daß das Böse, daß alles Unreine ewig von dem Wesen Gottes ausgeschlossen bleibe**). Zu einer Liebe ohne Heiligkeit kann das christliche Bewußtsein sich nicht bekennen. Der speculative Irrthum in dieser Beziehung erscheint in der pantheistischen Mystik, welche die freie ethische Nothwendigkeit der Liebe, aus der die Schöpfung des Menschen hervorgeht, in eine bloß metaphysische Naturnothwendigkeit verwandelt. Wenn Angelus Silesius sagt:

Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen.

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd' ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.

Nichts ist als Ich und Du: und wenn wir zwei nicht sein,
So ist Gott nicht mehr Gott, und fällt der Himmel ein:

so haben solche mystische Paradoxe allerdings die Bedeutung, daß sie das Moment der Nothwendigkeit in der göttlichen Liebe aussprechen, die nicht anders kann, als sich in unendlicher Selbstmittheilung offenbaren zu wollen. Aber die kühne Behauptung, daß Gott eben so sehr des Menschen bedarf, als der Mensch Seiner, hat doch nur insofern Wahrheit, als sie unter Anerkennung der in der Heiligkeit geoffenbarten Majestät Gottes ausgesprochen wird, und in der Liebe die Ehrfurcht bewahrt. Der heilige Gott bezeugt es im Gewissen, daß er nicht des Menschen bedarf, um zu sich selber Ich sagen zu können. Der heilige Gott bezeugt es im Gewissen, daß die Liebe nicht ein unbestimmtes Hinüberfließen des menschlichen Wesens in das Wesen Gottes ist, sondern eine persönliche Gemeinschaft, in welcher die Reinheit nur bewahrt wird, indem die Grenze bewahrt wird. Der praktische Irrthum in

*) 1 Petri 4, 19.
**) Jes. 6, 3. 5 Mos. 7, 21. Jacob. 1, 13. Hebr. 10, 27. 12, 29.

dieser Hinsicht zeigt sich als Antinomismus, als Losreißen des Evangeliums von dem Gesetz, als Geringschätzung des Gesetzes und des Gottes des Alten Testaments, eine Geringschätzung, die wir bereits bei mehreren Gnostikern finden, welche in vermeintlicher Genialität der Liebe über die Unterschiede des Pflichtbewußtseins, als über etwas Untergeordnetes sich hinwegsetzten. Freilich müssen wir anerkennen, daß eine Heiligkeit ohne Liebe, wie im Pharisäismus, nicht die wahre Heiligkeit ist, daß ein Pflichtgebot, ein kategorischer Imperativ, ohne evangelische Verheißungen nicht das geistliche Gesetz ist, aber eben so gut müssen wir es festhalten, daß ein Evangelium der Liebe ohne Gesetz ein falsches, ein unreines Evangelium ist. Das wahre Evangelium bestätigt das Gesetz und ist selber die Erfüllung des Gesetzes.

Die durch ihr Reich hindurch in sich selbst zurückgestrahlte Liebe ist Seligkeit. Die Seligkeit ist der Ausdruck für das in sich selbst vollendete Leben. Sie ist der Liebe ewiger Frieden, der höher ist denn alle Vernunft, die Sabbathsruhe derselben in ihrer ewigen Vollkommenheit*). Aber der Sabbath der Liebe darf nicht verglichen werden mit der Eudämonie und dem müßigen Genießen der heidnischen Götter; ihre ewige Ruhe ist ewiges Wirken. „Mein Vater wirket bisher" **). In der näheren Entwickelung des Begriffs der Seligkeit entsteht die Schwierigkeit, daß Gott einerseits als derjenige gedacht werden muß, der Sich Selber genügt, Niemandes bedarf ***), und daß seine Seligkeit andererseits doch gedacht werden muß als bedingt durch die Vervollkommnung seines Reichs, da ja die göttliche Liebe nur als beseligende, nur dadurch, daß sie Alles in Allen wird, sich selber genügen kann. Diesen Widerspruch vermögen wir nur durch die Betrachtung zu lösen, daß Gott ein zwiefaches Leben lebt, ein Leben in sich selber in unverdunkeltem Frieden und in Selbstgenügsamkeit, und ein Leben in und mit Seiner Schöpfung, in welchem er Sich den Bedingungen der Endlichkeit unterwirft, ja seine Macht durch den sündigen Willen des Menschen beschränken läßt. In diesem Zusammenleben Gottes mit seiner Schöpfung finden die biblischen Begriffe einer göttlichen Trauer, eines göttlichen

*) Hebr. 4, 3.
**) Joh. 5, 17.
***) A. G. 17, 25.

Zornes*) und andere Bestimmungen, welche offenbar eine Beschränkung der göttlichen Seligkeit setzen, ihre Anwendung. Aber diese Beschränkung ist aufgehoben in seinem inneren, von der Schöpfung rein unabhängigen Vollkommenheitsleben und in der siegesgewissen Voraussicht der Erfüllung seiner Rathschlüsse. „In den äußeren Gemächern" — sagen wir daher mit den alten Theosophen — „ist Trauer, aber in den inneren Gemächern ist eitel Freude."

Die göttlichen Hypostasen.

Der dreieinige Gott.

§. 52.

Die göttlichen Eigenschaften haben ihre abschließende Einheit gefunden in der Liebe, welche nicht eine einzelne Seite, sondern das ganze göttliche Wesen ausdrückt, weil alle anderen Eigenschaften nur nähere Bestimmungen der Liebe sind. Indem nun die Liebe der Ausgangspunkt für eine neue Betrachtung wird, kommen wir zu einem neuen Kreise göttlicher Offenbarungsverhältnisse. Denn es wird nun nicht nur die Rede von einzelnen „Seiten" des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, sondern von dem ganzen Verhältniß zwischen Gott und der Welt; und dasselbe Evangelium, welches uns lehrt, daß Gott Liebe ist, lehrt uns auch, daß die Eine Liebe sich in einer dreifachen Persönlichkeit als Vater, Sohn und heiliger Geist offenbart. Obgleich das christliche Bewußtsein in dem reinsten Monotheismus ruht, kann es sich doch nur der Einen Liebe in den Dreien bewußt werden. In dem christlichen Gottesdienst, welcher die Menschen von den Altären der Vielgötterei hinwegruft, erhebt sich die Seele zu dem Einen doch nur in dreifacher Richtung; denn im Glauben wissen wir, daß das ewige Leben aus drei persönlichen Liebesquellen uns zuströmt, von Gott dem Vater, der uns geschaffen hat, von Gott dem Sohne, der uns erlöst hat, von Gott dem heiligen Geist, der uns heiliget zu Gottes Kindern, und nur in dieser Dreiheit haben wir die ganze Liebe. Vater, Sohn und

*) Ephes. 4, 30. Röm. 1, 18.

Geist sind nicht Eigenschaften, nicht Kräfte oder Thätigkeiten in Gottes Wesen; sie sind Hypostasen, d. h. solche Unterschiede in dem göttlichen Wesen, welche nicht bloß einzelne „Seiten", einzelne „Strahlen" des Wesens, sondern welche jeder für sich das ganze Wesen ausdrücken; Momente in dem göttlichen Wesen, die nichts desto weniger jedes für sich den ganzen Gott, die ganze Liebe, obgleich auf verschiedene Weise offenbaren. Alle göttlichen Eigenschaften sind in dem Vater, welcher die Welt durch sein göttliches Wort erschaffen, und von Ewigkeit her den Rathschluß zu seinem Reiche gefaßt hat; alle göttlichen Eigenschaften sind in dem Sohne, dem ewigen Wort, welches im Anfange bei Gott war und selber Gott ist, durch den Alles erschaffen ist und der, als die Zeit erfüllet war, selber Fleisch ward und unter uns wohnete*); alle göttlichen Eigenschaften sind in dem heiligen Geist, durch den wir erkennen, was uns von Gott geschenket ist und die Tiefen des Vaters und des Sohnes erforschen**); denn jeder von diesen ist die ganze Liebe, obgleich in verschiedenem Verhältniß.

Die christliche Lehre von Einem Gott in drei Offenbarungscentra, welche jedes für sich den ganzen Gott offenbaren, ist nicht auf rein metaphysischem Wege entstanden, sondern hat sich aus dem Glauben an die Thatsachen der Offenbarung entwickelt. Der einfältige, historische Glaube an Vater, Sohn und Geist, spricht sich in seiner hohen Einfachheit in dem apostolischen Symbolum aus, welches bei der christlichen Taufe noch vernommen wird. Wenn die Kirche auf dieser Grundlage ihre dogmatisch ausgeprägte Dreieinigkeitslehre von Einem Gott in drei Personen oder Hypostasen aufgeführt hat, so hat sie damit den christlichen Gottesbegriff gegen jede Verunreinigung von Seiten des Judenthums oder des Heidenthums sichern wollen. Der Kampf der Kirche gegen den Arianismus und Sabellianismus ist ein Kampf für das Christenthum als die vollkommene Liebesoffenbarung Gottes, welche ebensowohl die deistische Anschauung ausschließt, die eine gähnende Kluft zwischen Gott und der Creatur befestigt, als die pantheistische, welche beide vermischt.

---

*) Joh. 1, 14. Phil. 2, 6. Hebr. 1, 3. Matth. 11, 27.

**) 1 Cor. 2, 10 ff. Matth. 28, 19. 1 Cor. 12, 3—7. 2 Cor. 13, 13. Tit. 3, 4—6.

§. 53.

Der Arianismus, welcher nur den Vater Gott nennen will, dagegen aber den Sohn und den Geist als untergeordnete Wesen betrachtet, ist ein Rückfall in das ungläubige Judenthum, welches eine unübersteigliche Scheidewand zwischen Gott und der Creatur aufrichtet. Nur in dem Abglanz des Höchsten, der sich in seinen Werken zeigt nur durch göttliche Kräfte und Wirkungen, nur durch das Gesetz seines Willens kann der Mensch Gottes sich bewußt werden. Gott selber thronet in unfaßlicher Majestät über seiner Welt, zeigt sich selber nie dem Menschen, der in der Natur nur den Saum von dem Gewande des Höchsten, in der Geschichte nur seinen Finger sieht, nie aber Ihn Selbst von Angesicht zu Angesicht. Gegen eine solche Lehre macht die Kirche geltend, daß der Vater allerdings nicht in die Welt gekommen ist, daß aber Gott nicht Liebe sein würde, wenn der Sohn nicht vom Vater ausginge, wenn der Gott, der als Vater *über* der Welt ist, nicht von Anfang an in der Welt wäre als der Sohn, als Gott von Gott, der das Leben und das Licht der Welt ist, und welcher, als die Zeit erfüllet war, in Christo Fleisch geworden ist. Ist Christus nur ein Halbgott, oder ist er nur ein Mensch, welcher sich zu der für Menschen möglichst großen Aehnlichkeit mit dem Höchsten emporgeschwungen hat; ist er nur ein Erzengel, oder ist er nur der größte aller Propheten, also doch nur ein Geschöpf: so ist das Christenthum nicht die vollkommene Offenbarung. Denn kein Geschöpf, kein Mensch, kein Engel, sondern nur Gott selber kann Gott offenbaren, wie er *ist*; nur der Gottmensch, der die erschaffene und die unerschaffene Natur in sich vereinigt, kann die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf ausfüllen, kann der vollkommene Liebesmittler zwischen beiden sein. Und Dasselbe gilt in der Lehre vom heiligen Geist. Wie Gott nur durch Gott geoffenbaret werden kann, so kann er auch nur durch Gott angeeignet und geliebt werden. Der Gott, welcher der Gegenstand der Erkenntniß und der Liebe ist, muß selbst Princip der Erkenntniß und der Liebe in dem menschlichen Bewußtsein sein. Ist der heilige Geist nur eine göttliche Kraft oder Thätigkeit, ist es nicht Gott selbst, der als heiliger Geist in seiner Gemeinde, als in seinem Tempel wohnt, so ist es mit der Liebe, mit der vollkommenen *Selbst*mittheilung an die Seelen nicht Ernst. Indem wir daher mit Athanasius die Wesenseinheit (ὁμοουσία) des Sohnes und des

Geiſtes mit dem Vater feſthalten, indem wir feſthalten, daß es nicht bloß göttliche Gaben oder Kräfte ſind, ſondern Gott ſelber, der in Chriſto geoffenbart iſt, und Gott ſelber, der der Geiſt in ſeiner Kirche iſt; ſo behaupten wir hiemit die Immanenz Gottes, ſeine heilige Gegenwart in der Schöpfung.

§. 54.

Wie aber der chriſtliche Gottesbegriff von dem ungläubigen Judenthum ſich ſcheidet, ſo ſcheidet er ſich gleichfalls von dem Heidenthum, welches Gott und Schöpfung pantheiſtiſch vermiſcht. Dies iſt der Fall in der ſabellianiſchen Häreſis. Der Sabellianismus nennt ſowohl den Vater, als den Sohn und den Geiſt Gott; aber Vater, Sohn und Geiſt ſind nur verſchiedene Offenbarungsweiſen des göttlichen Weſens, inſofern als dieſes in die Welt hineinſcheint, ſind aber nicht innere, ewige Unterſchiede in Gott ſelber; oder mit andern Worten: die Dreieinigkeit wird erſt mit der Welt; vor der Welt oder unabhängig von der Welt iſt Gott nicht dreieinig, ſondern nur die reine Einheit, die unperſönliche Gottheit, welche über jeden Unterſchied und jedes Beſtimmtſein erhaben iſt. Erſt mit der Welt bricht die Einheit in Dreiheit aus; oder richtiger geſagt: erſt mit der Weltentwickelung, ja erſt mit der Entwickelung des religiöſen Bewußtſeins entfaltet Gott ſein Weſen als dreieinig. Sofern das göttliche Weſen als Urheber der Welt aufgefaßt wird, ſtellt ſich daſſelbe der religiöſen Vorſtellung als Vater dar; in Chriſto ſtellen wir uns daſſelbe Weſen als Sohn vor, in der Gemeinde als Geiſt. Aber Gott iſt erſt, als die Zeit erfüllet war, Sohn geworden, iſt erſt in und mit der Gemeinde Geiſt geworden; die Dreieinigkeit bezeichnet daher hier nur die verſchiedenen Momente in der Offenbarungsgeſchichte, die verſchiedenen Momente in der Selbſtentfaltung des göttlichen Weſens in der Welt. Gegen eine ſolche Lehre muß aber die Kirche geltend machen, daß dieſelbe nicht minder als der Arianismus das Chriſtenthum als die vollkommene Liebesoffenbarung Gottes verläugnet. Denn von einer Liebesoffenbarung kann da nicht die Rede ſein, wo Gott in ſich ſelber nur die unperſönliche Gottheit iſt, welche erſt in Chriſto zu Sich ſelbſt Ich ſagt, erſt in der Gemeinde Sich ſelbſt als Geiſt weiß. Iſt Gott Liebe, ſo muß Er mit Freiheit ſich zu ſeiner Weltoffenbarung beſtimmen; alsdann aber muß Er auch in ewiger Selbſtoffenbarung ein inneres Liebesleben in ſich ſelber leben. Und wenn Gott

in dreifacher Persönlichkeit als Vater, Sohn und Geist sich uns offenbart, so muß Er auch von Ewigkeit her sich selber offenbar sein, und in dem dreifachen Verhältniß von Vater, Sohn und Geist sich selber lieben. Kann man daher sagen, daß der Eine Gott gleichsam mit drei Gesichtern (τρια πρόσωπα) in seine Welt hineinsieht: so muß man gleichfalls sagen, daß diese Gesichter nicht nur nach außen gegen die Welt hin gekehrt sind, sondern daß sie gleichfalls nach innen gegen sich selbst sich kehren, daß sie in gegenseitiger Spiegelung sich selber sehen. Sonst würden sie nicht die Offenbarung des wahren Innern Gottes, sondern nur täuschende Masken sein. Nach dem Sabellianismus aber sind Vater, Sohn und Geist nur Masken, welche eine Liebesoffenbarung lügen, während hinter diesen ein unpersönliches Wesen sich befindet, das weder lieben noch geliebt werden kann. Und wie der Sabellianismus die Liebesoffenbarung aufhebt, so verläugnet er zugleich die von der Welt unabhängige Majestät des dreieinigen Gottes; und dies gilt von jeder pantheistischen Deutung der Lehre von der Dreieinigkeit von Sabellius an bis auf Schleiermacher und Hegel. Daher machen wir mit der Kirche einen Unterschied zwischen der Offenbarung Gottes an die Welt (ad extra) und seiner ewigen Selbstoffenbarung (ad intra); oder zwischen der ökonomischen Trinität und der Wesenstrinität (τρόπος ἀποκαλύψεως und τρόπος ὑπάρξεως).

Anm. Obgleich die heilige Schrift die göttliche Dreiheit vornehmlich in der historischen Oekonomie der Erlösung betrachtet, in dem ewigen Rathschluß des Vaters zur Erlösung, in dem Kommen Christi, in dem Wirken des Geistes in der Gemeinde, so fehlen ihr doch keineswegs Andeutungen davon, daß diese ökonomische Offenbarungsdreiheit nicht nur das Verhältniß Gottes zum Menschen, sondern auch sein Wesensverhältniß zu sich selber ausdrückt. Wenn es im Evangelium des Johannes heißt, daß das Wort im Anfange bei Gott war und selbst Gott war, so wird hiemit eine innere Unterscheidung zwischen Gott und Gott, ein inneres Verhältniß von Gott und Gott gesetzt. Und wenn Paulus sagt, daß der Geist die Tiefen Gottes erforscht, so sagt er hiemit, daß der Geist Gottes nicht nur eine auf die Welt hingewandte Thätigkeit, sondern auch eine nach innen gewandte Thätigkeit hat, daß also der Geist Gottes, der selber Gott ist, Gott erforschet. In diesen und ähnlichen Aussagen mußte die Kirche die bestimmteste Aufforderung finden, die ökonomische Trinität auf eine Wesenstrinität zurückzuführen, wie auch diese Aufforderung im Allgemeinen aus dem Begriffe des sich selbst offenbaren Gottes entspringt.

§. 55.

Eine lebensvolle Erkenntniß, eine begriffliche Anschauung der Wesenstrinität ist allerdings für den geschaffenen Geist unmöglich; denn nicht vermögen wir in die esoterische Herrlichkeit Gottes uns hineinzuversetzen, und hier gilt es, daß der dreieinige Gott wohnet in einem Lichte, da Niemand zu kommen kann. Eine lebendige Anschauung von dem dreieinigen Wesen Gottes können wir nur insofern haben, als dasselbe in die ökonomische Offenbarung, in die Werke der Schöpfung, der Erlösung, der Heiligung hinausgetreten ist. Wohl aber muß eine Schattenerkenntniß, d. h. eine ontologische Erkenntniß der Wesenstrinität uns möglich sein. Der Begriff der Wesenstrinität ist Eins mit dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit; und die Wesenstrinität ontologisch zu denken heißt daher die nothwendige Grundform für das persönliche Leben Gottes denken, heißt diejenigen Momente im Wesen Gottes denken, ohne welche Persönlichkeit und Selbstbewußtsein undenkbar sind. Freilich meint sowohl der alte als der neue Arianismus, daß Gott sehr wohl persönlich sein könne ohne trinitarisch zu sein, und daß die Persönlichkeit Gottes hinreichend gesichert sei, wenn wir uns einen Gott den Vater denken, dem wir Selbstbewußtsein und Willen beilegen. Aber wir fragen, ob es möglich sei, nicht nur sich vorzustellen, sondern zu denken, daß Gott von Ewigkeit her seiner als Vater sich bewußt gewesen ist, wenn er nicht auch von Ewigkeit her Sich von Sich Selbst als der Sohn unterschieden hat, und eben so ewig Eins gewesen ist mit dem Sohne in der Einheit des Geistes? Oder mit andern Worten: ob es möglich sei, Gott als das ewige Selbstbewußtsein zu denken, ohne ihn zu denken als die ewige Selbstobjectivirung. Wenn wir daher mit der Kirche nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes und des Geistes ewige Präexistenz und Unabhängigkeit von der Schöpfung lehren, so sagen wir damit, daß Gott, um der sich selbst offenbare, sich selbst liebende Gott zu sein, ewig sich selbst in Ich und Du (in Vater und Sohn) unterscheiden und eben so ewig sich mit sich selbst zusammenschließen muß als der Geist der Liebe, der aus dem Verhältnisse des Gegensatzes ausgeht. Indem wir so der Analogie des menschlichen Bewußtseins folgen, wozu wir ein wohlbegründetes Recht haben, da der Mensch im Bilde Gottes erschaffen ist: so liegt allerdings die Einwendung nahe, daß die Unterschiede des menschlichen Bewußtseins nur ideelle, nicht wirkliche,

hypostatische Unterschiede sind. Aber diese Einwendung beruht auf einer Verkennung des Unterschiedes zwischen dem erschaffenen und dem unerschaffenen Selbstbewußtsein. Denn daß die Dreiheit in dem menschlichen, dem abbildlichen Bewußtsein nur eine ideelle und keine hypostatische Dreiheit ist, das beruht auf der Creatürlichkeit, welche in dem Gegensatz zwischen Denken und Sein gebunden ist und ihr Selbst-Bewußtsein nur in Verhältniß zu einem Sein, einer Weltfülle, welche das Bewußtsein außer sich vorfindet, entwickeln kann. In Gott dagegen ist Denken und Sein Eins, und die Bewegung, in welcher Gott sein Selbstbewußtsein vollzieht, ist nicht nur eine Bewegung des göttlichen Subjects, sondern auch der göttlichen Substanz. So gewiß als Gott sich für sich selbst erschließen muß als das selige Selbstbewußtsein, eben so gewiß muß in Gott sich auch ein Pleroma aufthun, ein Reich der Wesenheiten, der Ideen, der Mächte und Kräfte, eine innere, unerschaffene Welt (*κόσμος νοητός*). Indem nun im Kreislaufe des Selbstbewußtseins das dreifache Verhältniß des göttlichen Ichs zu sich Selbst durch das dreifache Verhältniß zu der unerschaffenen himmlischen Welt bedingt wird, so werden die drei Ichpunkte nicht nur ideelle Unterschiede, sondern hypostatische Unterschiede, nicht nur Bewußtseinsformen, sondern Subsistenzformen (*τρόποι ὑπάρξεως*).

§. 56.

Als das Ich, das aus seinem ursprünglichen Naturgrunde sich zur Selbstoffenbarung erschließt und seine Fülle in die Beschaulichkeit des ausgeprägten Gedankens hinausführt, ist Gott der ewige Vater. Indem Gott auf das himmlische Weltbild, das aus seiner Naturtiefe emporsteigt, hinblickt, begegnet ihm da hindurch sein eigenes Wesensbild, sein eigenes Ich in einer zweiten Subsistenz. Die himmlische Ideenwelt, die aus den Tiefen Gottes geboren wird, und welche für das göttliche Selbstbewußtsein dasselbe ist, was die Außenwelt für das menschliche ist, würde nicht System, sondern Chaos sein, würde in ungeordneter Mannigfaltigkeit zersplittert werden, wenn die Geburt der himmlischen Welt nicht zugleich die eigene Geburt Gottes als des Logos wäre, als des denkenden Princips in der lebensvollen Lichtwelt, die dem Vater aufgeht, des ordnenden, Alles zusammenfassenden und tragenden Princips in der objectiven Mannigfaltigkeit, welche dem Angesichte des Vaters sich darstellt. Der Apostel Johannes sagt: Im Anfang war das Wort, und das

Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Damit bezeichnet er das ewige Wort, in welchem der Vater Sich Selbst vernimmt, nicht nur als das gesprochene, sondern als das sprechende, nicht nur als das geoffenbarte, sondern als das offenbarende Wort. Und hiedurch unterscheidet sich die christliche Theologie von der jüdischen in der Lehre von der innern Offenbarung Gottes. Nach der Vorstellung des Alten Testaments wird Gott sich selber offenbar in der Weisheit, welche bei ihm war im Anfang und vor der Schöpfung der Welt vor seinem Angesichte spielte. Aber im A. T. ist die Weisheit nur das ewige Weltbild, die Idee, welche freilich unerschaffen und übernatürlich ist, nicht aber Gott selbst, ein Mittelwesen zwischen dem Höchsten und der erschaffenen Welt. Dasselbe gilt von der Religionsphilosophie des Philo, woselbst Logos nur der Ausdruck ist für die himmlische Welt (κόσμος νοητός), welche freilich nicht erschaffen, doch aber Gott untergeordnet ist. Die jüdische Theologie läßt Gott in seiner innern Offenbarung nur mit dem Gedanken an die Welt beschäftigt sein, und sie stellt den Vater nur als Vater der Weltidee und der Creatur dar. Aber um sich seiner selbst bewußt zu sein, muß Gott nicht nur ein Anderes denken, als sich selbst, sondern er muß sich selbst als einen Andern denken, um sich als Vater zu wissen, muß er sich nicht zunächst als Vater der Creatur oder der Idee wissen, sondern als Vater des denkenden Logos, der die Idee trägt, und ohne welchen kein einziger Gedanke sich dem Vater als eine von ihm selbst verschiedene Gegenständlichkeit darstellen würde.

Daß Gott sich als Vater weiß, heißt also: Gott weiß sich als Grund des himmlischen Universums, das ewig aus ihm hervorgeht, nur indem er sich weiß als Grund seines eigenen Ausgehens in dieses Universum, in welchem er sich als Logos hypostasirt. Daß Gott sich als Sohn weiß, heißt: Gott weiß sich als den, der von Ewigkeit her aus seinem eigenen väterlichen Grunde ausgegangen ist, er weiß sich als δεύτερος θεός, welcher die im Vater verhüllte Fülle in den Besonderheiten der Objectivität offenbart. Ohne den Sohn könnte der Vater zu sich selbst nicht Ich sagen; denn die Ichform ist, ohne eine von dem Ich verschiedene Objectivität (ein Nicht-Ich, ein Du), in Verhältniß zu welcher es sich als Ich erfaßt, undenkbar. Was aber die Außenwelt, was die Natur, was andere Persönlichkeiten für uns sind, Bedingung unseres eigenen

Selbstbewußtseins, das ist der Sohn und die in und durch den Sohn (δι αὐτοῦ) dem Vater aufgehende Weltobjectivität, Bedingung seiner ewigen Ichheit*). Wenn aber die innere Offenbarung in dem Sohne abgeschlossen würde, so würde Gott nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur und seines Denkens, nicht aber nach der Freiheit seines Willens sich offenbar sein. Nur in intellectueller Beschauung würde Gott sich verhalten zu der himmlischen Welt, die naturnothwendig in der Geburt des Sohnes aus ihm hervorgeht, würde sich aber nicht in einem frei gestaltenden Wirken zu derselben verhalten. Und nur dadurch, daß Gott sich zu seiner Welt nicht nur in natürlicher und logischer Nothwendigkeit, sondern frei wirkend, bildend und schaffend verhält, macht er sich zum Herrn derselben. Wenn daher die „Geburt" des Sohnes aus dem Wesen des Vaters das Moment der Nothwendigkeit bezeichnet, so bezeichnet das „Ausgehen" des Geistes von dem Vater und dem Sohne die Freiheit in der innern Offenbarung. Vom Vater und vom Sohne gehet der Geist aus als die dritte Hypostase, welche den nothwendigen Gedankeninhalt in einen freien Willensinhalt verklärt, das ewige Ideenreich zu einem Reiche innerer Schöpfungen, freier Conceptionen ausformt. Das väterliche Pleroma, welches im Sohne als ein nothwendig aufgehendes Ideenreich geoffenbart wird, wird durch das freie künstlerische Wirken des Geistes zu einem innern Reich der Herrlichkeit (δόξα) verklärt, wo die ewigen Möglichkeiten als magische Wirklichkeiten vor Gottes Angesicht spielen, als eine himmlische Heerschaar von Gesichten, von plastischen Vorbildern für eine Offenbarung ad extra, zu welcher sie gleichsam begehren entlassen zu werden. Nur durch das freie Ausgehen des Geistes, welches eben so sehr ein freies Zurückgehen ist, kann das Verhältniß zwischen dem Vater und Sohn ein Liebesverhältniß werden. Nur im Geiste ist das Verhältniß Gottes zu Sich Selbst und zu seiner innern Welt nicht nur ein metaphysisches, ein naturnothwendiges Verhältniß, sondern ein freies, ein ethisches Verhältniß. Aber ungeachtet der Geist also eine besondere Hypostase, das vollendende, das abschließende Moment ist, so muß doch wiederum die ganze Trinität als Geist bezeichnet werden. Gott ist Geist, sagt

*) Vgl. die Abhandlungen von Ritzsch und Weisse: Von der wesentlichen Dreieinigkeit Gottes.

Christus, und dies ist die umfassende Bezeichnung des wahren, d. h. des trinitarischen Gottes.

Es sind also drei ewige Bewußtseinsakte; aber in jedem dieser Akte ist das ganze göttliche Ich. Die eine Hypostase ist nur durch die zwei andern. Hier ist kein zeitliches Zuerst oder Zuletzt. Die ganze Trinität steht in einem gegenwärtigen Nun, drei ewige Flammen in dem Einen Licht.

§. 57.

In seiner innern Herrlichkeit weiß sich der dreieinige Gott als den Herrn der himmlischen Welt, der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Ideen, der Kräfte, der himmlischen Heerschaar der Gesichte. Aber Gottes Herrlichkeit (δόξα) würde nicht vollkommen geoffenbart sein, wenn Er sich in seiner innern Selbstoffenbarung abschlösse. Der persönliche Gott kann nur dadurch sich selber genügen, daß er sich als Herr über eine wirkliche Geisterwelt offenbart, über ein Reich von persönlichen Wesen, von denen er erkannt und geliebt werden kann. Die vollkommene Herrschaft ist die Herrschaft über das Freie; und die vollkommene Liebe ist nicht nur die Liebe Gottes zu sich selber, zu seiner eigenen Vollkommenheit, sondern muß auch gedacht werden als Liebe zu dem Unvollkommenen, d. h. als Willen, eine Welt zu schaffen, deren Wesen es ist, Gottes zu bedürfen, eine Welt von endlichen Persönlichkeiten, in welchen er das Reich der vollkommenen Liebe gründen will. Die magischen Gesichte, welche in der innern Selbstoffenbarung vor dem Angesichte Gottes spielen, müssen daher gedacht werden als sich vor Gott bestimmend zu Rathschlüssen der Schöpfung und der Oekonomie des Reiches Gottes in dem Geschaffenen, Rathschlüsse, welche insofern schon Wirklichkeit haben, als ihre Erfüllung in dem Willen, dem das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit alleine gehört ewig anticipirt ist. In der Ausführung der ewigen Rathschlüsse, oder in der Offenbarung Gottes ad extra, drücken sich dieselben Momente aus, die in der innern Selbstoffenbarung betrachtet sind. Gott schafft die Welt durch den Sohn, offenbart sich nur insofern als Vater und Schöpfer, als er zugleich als Logos das immanente Princip der Schöpfung ist, welches in der Fülle der Zeiten der wirkliche Mittler zwischen dem Vater und der Mannigfaltigkeit des Alls geworden ist. In Christo sind die ewigen Rathschlüsse für das

Reich Gottes in der Welt geoffenbart. Aber die Verwirklichung der in Chriſto geoffenbarten Rathſchlüſſe vollzieht ſich nur durch den heiligen Geiſt, welcher vom Vater und Sohne ausgeht, und deſſen Werk es iſt den Sohn zu verklären, das Himmelreich zur Wirklichkeit in der Welt auszuformen, ſo daß der Geiſt auch in der Oekonomie das plaſtiſche, das abſchließende und vollendende Princip iſt. Was aber in der innern Selbſtoffenbarung in Einem gegenwärtigen Nun iſt, das tritt in den Formen der Zeitlichkeit und der Geſchichte ökonomiſch hervor. Durch das Geſetz und die prophetiſchen Verheißungen offenbarte Gott ſich als Vater; in der Fülle der Zeiten offenbarte er ſich als Sohn, da das Wort Fleiſch ward und unter uns wohnete; und durch das Wunder der Pfingſten machte er ſich zum Geiſte der Gemeinde. Das chriſtliche Kirchenjahr wiederholt in ſeiner erſten Hälfte dieſe Hauptpunkte der Oekonomie der Offenbarung und ſchließt ſie im Trinitatisfeſt zuſammen als ein Zeugniß davon, daß die geſchichtliche Dreieinigkeit ihren Grund habe in der übergeſchichtlichen, weſentlichen Dreieinigkeit.

Wie die Weltoffenbarung Gottes ihre Vorausſetzung in ſeiner ewigen Selbſtoffenbarung hat, ſo muß wiederum die Weltoffenbarung einer reicheren Entfaltung jener dienen. Gott liebt ſich ſelbſt in ſeinem Sohne; aber durch die Schöpfung und Menſchwerdung wird das Verhältniß zwiſchen dem Vater und Sohne nicht nur ein Verhältniß des Gegenſatzes zwiſchen Gott und Gott, ſondern ein Verhältniß des Gegenſatzes zwiſchen Gott und dem Erſtgebornen aller Creatur, zwiſchen Gott und dem Gottmenſchen, zwiſchen dem Vater und Chriſtus. Dadurch, daß das Liebesverhältniß zwiſchen Vater und Sohn den Bedingungen der Zeitlichkeit und der erſchaffenen Endlichkeit ſich unterwirft, dadurch, daß Gott in Chriſto die erſchaffene Endlichkeit in ſein eigenes Weſen aufnimmt, wird das Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn nicht nur ein intellectuelles Liebesverhältniß, ſondern auch — wir wiſſen keinen beſſern Ausdruck — ein pathologiſches Liebesverhältniß, in welchem Gott ſich nicht nur ſeiner Majeſtät, ſondern auch ſeinem Herzen gemäß bewegt. Und dadurch, daß ihm die Herrlichkeit nicht nur aus einem Ideenreiche zurückgeſtrahlt wird, ſondern aus einem wirklichen Geiſterreich, einem Reiche von Seelen, die unter Chriſto zuſammengefaßt ſind und in ſeliger Gegenliebe Zeugen ſind nicht nur der ewigen Macht und Gottheit Gottes, ſondern auch ſeiner ſeligmachenden Gnade,

wird die eigene Seligkeit Gottes erst recht vollkommen. Sie wird in so fern vollkommen, als er da nicht nur in seiner ewigen Majestät ruhen will — denn in dieser ruht der dreieinige Gott unabhängig von der Welt (ehe denn der Welt Grund geleget ward) — sondern ruhen und selig sein will in dem vollendeten Werk der Gnade und der Liebe, in der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, was erst eintreten kann, wenn, nach den Worten des Apostels, Gott Alles in Allen wird. Erst dann, in der neuen Oekonomie (in dem neuen Himmel und der neuen Erde), wird die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes vollkommen geoffenbart sein, die Herrlichkeit, welche von seiner vollkommenen Liebesmittheilung an die Creatur zurückgestrahlt wird.

§. 58.

Da die Trinitätslehre die ganze christliche Offenbarungsanschauung umfaßt, indem es keinen Punkt in der Oekonomie der Offenbarung giebt, der ohne diese verständlich wäre: so muß die folgende dogmatische Darstellung eine Entwickelung der ökonomischen Trinität werden, eine Entwickelung der Lehre vom Vater, Sohn und Geist, so wie sich dieselben in den Werken der Schöpfung, der Neuschöpfung und der Heiligung geoffenbart haben. Wir folgen daher in unserer Darstellung dem Wege, der schon in dem uralten apostolischen Symbol vorgezeichnet ist*).

*) Unter den neueren Dogmatikern hat Marheineke das Verdienst, diese Eintheilung wiederbelebt zu haben. Unter den Reformatoren hat sie Calvin in seiner Institutio christianae religionis vor Augen gehabt.

Die Lehre vom Vater.

Die Schöpfung.

§. 59.

Daß Gott schafft, darin ist enthalten, daß er dasjenige hervorbringt, was nicht Gott ist, dasjenige, dessen Wesen von seinem eigenen verschieden ist, eine freie Endlichkeit, welche er mit seiner Fülle erfüllen will. Grade weil Gott Liebe ist, kann er sich nicht in sich selbst abschließen als Gott der „Ideen", sondern muß sich bestimmen als „Vater der Geister" als Herrscher in der Mannigfaltigkeit der „Lebendigen", als Geist im Reiche der Geister und Seelen, in welchem er sich Wohnung bereiten will. Der Begriff der Weltschöpfung ist daher unzertrennlich von dem Begriff der Incarnation Gottes in der Welt (diesen Ausdruck im allgemeinen Sinne genommen). Wenn man sagen kann, daß Gott die Welt erschuf, um einen Mangel in sich selber zu befriedigen, so muß dieses dem Begriffe der Liebe zufolge so verstanden werden, daß dieser Mangel ebenso sehr ein Ueberfluß ist. Denn dieser Mangel in Gott ist nicht, wie im Gott des Pantheismus, der blinde Hunger und Durst nach dem Dasein, sondern ist Eins mit dem überschwänglichen Reichthum der Freiheit, die nicht anders kann, als sich offenbaren zu wollen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es einleuchtend, in welchem Sinne wir den Satz: Ohne Welt ist Gott nicht Gott — verneinen, und in welchem Sinne wir ihn bejahen.

§. 60.

Wie die Liebe der Grund der Schöpfung ist, so ist das Reich der Liebe ihr Ziel (causa finalis creationis). Aber in dem Reich der Liebe werden Gott und die Creatur gegenseitig Mittel und Zweck für einander. Da das Endziel der Wege Gottes nur Gott selbst

sein kann, so muß allerdings gesagt werden: Creat sibi mundum. Da aber Gott seine Liebe zu sich selbst durch seine Liebe zur Welt verklärt, so heißt es: Creat nobis mundum. Ein Gott, der die Welt nur zu seiner eigenen Verherrlichung erschüfe (in gloriam suam), ohne sie als Selbstzweck zu setzen, würde nur eine egoistische Macht, nicht die ewige Liebe sein. Dieser harte Gedanke kommt in der Dogmatik Calvins vor, wo selbst die menschlichen Individuen nur als unselbständige Gefäße für die Ehre Gottes gesetzt werden, indem sowohl ihre Seligkeit als ihre Verdammniß ihr angeborenes Schicksal ist. Er kommt gleichfalls in den pantheistischen Systemen vor, in welchen die menschlichen Individuen nur als Gefäße für die Ehre der Idee, des Weltgeistes gesetzt werden, ohne daß der Weltgeist um das Wohl und Wehe der Individuen sich kümmert. Wenn aber die Mittel für die Offenbarung Gottes nur Mittel sind, so verliert der göttliche Wille selbst seine Bedeutung, weil er alsdann nur in einem werthlosen, einem bedeutungslosen Stoffe wirkt; während dagegen die ewige Macht und Gottheit des Schöpfers an Bedeutung gewinnt, je edler die geschaffene Endlichkeit ist, in welcher dieselbe sich Dasein giebt. In Uebereinstimmung mit der Anweisung der Schrift verbinden wir daher die beiden Formeln, daß Gott die Welt erschaffen hat „in gloriam suam“ und „in salutem nostram“ *).

Anm. Das hier bezeichnete Wechselverhältniß von Mittel und Zweck wird sich uns in der Lehre von der neuen Schöpfung wiederholen. Denn Christus, der incarnirte Logos, kam nicht, um sich dienen zu lassen, sondern um selbst zu dienen, kam also, um sich zum Mittel für das Menschengeschlecht zu machen. Aber derselbe Christus setzt zugleich das ganze Menschengeschlecht und damit die ganze Schöpfung, das Sichtbare und das Unsichtbare, als Mittel für die Offenbarung seiner Herrlichkeit, ist also unendlicher Selbstzweck. Das Reich der Natur ist nur Vorbereitung für sein Kommen, die menschlichen Seelen sollen als Gefäße für die Wirksamkeit des heiligen Geistes gesetzt werden, und alle Zungen sollen bekennen, daß Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters.

§. 61.

Indem Gott schafft, ruft er das Nicht-Seiende ins Dasein. Dies ist die Bedeutung der alten Lehre, daß Gott die Welt aus

*) Ephes. 1, 12. 14. 2 Kor. 3, 18.

Nichts*) schuf; aber das Nichts, aus dem die Welt erschaffen ist, ist nicht = 0, gegen welche Vorstellung es gilt: ex nihilo nihil fit. Das Nichts, aus dem Gott die Welt schafft, sind die ewigen Möglichkeiten seines Willens, diese Quellen aller Wirklichkeiten der Welt**). Da aber Gott nur insofern die Macht über seine Möglichkeiten ist, als Er sich selber offenbar ist, da die ewigen Möglichkeiten nur im Sohne ihm aufgehen: so ist der Satz, daß Gott die Welt aus Nichts schafft, von jenem unzertrennlich, daß Gott die Welt durch den Sohn schafft. Daß Gott die Welt durch den Sohn schafft, dadurch wird ausgedrückt, daß Er den Gedanken der Welt nicht unmittelbar faßt, sondern daß Er den Gedanken der Welt nur faßt in dem Gedanken, in welchem Er sich selbst als seinen Sohn denkt, daß er den schaffenden Liebesgedanken nur in der Liebe faßt, in welcher Er sich selbst liebt. Das A. T. erkennt wohl, daß Gott die Welt durch sein Wort, durch ein allmächtiges „Werde" schafft; aber es erkennt nicht, daß das Wort, durch welches Gott die Welt schafft, selber Gott ist, daß Gott selbst der immanente Weltlogos ist, der aus seiner innern Tiefe den ewigen Weisheitsgedanken successiv in die Wirklichkeit hinaustreten läßt.

Schöpfung und Kosmogonie.

§. 62.

Es liegt im Begriffe der Schöpfung, daß Gott nicht ein Todtes, sondern ein Lebendiges hervorbringt, ein Geschöpf hervorbringt, das zugleich in gegebener Selbständigkeit sich selbst hervorbringt und entwickelt. Daher muß die Schöpfung so gedacht werden, daß sie die Kosmogonie oder Selbstentwickelung der Welt, ihre Genesis begründet. Die mosaische Schöpfungsgeschichte drückt den Grundgedanken der Schöpfung dadurch aus, daß die Welt durch das allmächtige Wort Gottes geworden ist. Er sprach: „Es werde Licht!" und es ward Licht. Jeder der sechs Schöpfungstage, d. h. jede neue Epoche des Weltsystems erscheint nur kraft des allmächtigen Schöpferworts. Aber die Schöpfungsgeschichte enthält zugleich die Vorstellung von einer Kosmogonie, einer Genesis, denn die Schöpfung geschieht

*) 2 Makkab. 7, 28.
**) Hebr. 11, 3.

nur successiv und schreitet vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fort, wodurch angedeutet wird, daß die Schöpfung in ihrem Fortschreiten durch das eigene Fortschreiten der Creatur in natürlicher Selbstentwickelung bedingt ist. Jeder neue Schöpfungstag kann nur anbrechen, wenn die Zeit erfüllet ist, wenn alle Bedingungen und Voraussetzungen für das Anbrechen desselben entwickelt worden sind. Aber obgleich die mosaische Darstellung der Schöpfung auf diese Weise die Vorstellung der Kosmogonie oder der natürlichen Geburt der Dinge enthält, so ist doch im späteren Judenthum diese Idee nicht gründlich entfaltet worden. Man muß im Gegentheil sagen, daß die Schöpfungslehre hier ausschließlich im Gegensatz zu der naturalistischen Weltanschauung des Heidenthums hervortreten mußte. Im Judenthum wird die Welt vorwiegend als creatura, nicht als natura aufgefaßt, als κτσίς, nicht als φύσις. Aber grade deshalb ist die ganze Bedeutung der Schöpfung dem Judenthum nicht aufgegangen. Denn nicht indem er eine ohnmächtige, unselbständige Welt hervorbringt, die wie Wachs vor seinem Odem schmilzt, sondern indem er eine Welt hervorbringt, die in begrenzter Selbstmacht selber frei ist, offenbart der Schöpfer seine Macht als Macht der Weisheit und der Liebe.

§. 63.

Wenn das Judenthum im Ganzen genommen für die Kosmogonie in der Schöpfung kein Auge hat, so ist das Heidenthum für die Schöpfung in der Kosmogonie blind. Während die mosaische Schöpfungsgeschichte mit dem Geiste als dem Ursprünglichen beginnt, mit dem Geiste Gottes, der über den Wassern schwebt, mit dem Schöpferwort, auf dessen Gebot das Licht und alle Gestalten des Lebens ins Dasein treten: so beginnt das griechische Heidenthum mit dem dunkeln, ungestalten Chaos, in dessen Schooße alle Wesen als träumende und gährende Keime schlummern, und aus welchem sie nach und nach auf eine dunkle, instinktmäßige Weise sich entwickeln. Die Welt ist hier nur als φύσις gedacht, nicht als κτίσις, als natura, nicht als creatura. Alles ist hier nur Geburt, nicht Schöpfung. Das Licht tritt nicht nur durch das Schöpferwort ins Dasein, sondern entwickelt sich durch einen Durchbruch aus der Finsterniß, indem es den dunkeln Mutterschooß bricht, wo seine Strahlen ursprünglich gefesselt waren. Das Reich des Geistes und

der Freiheit wird aus der Nacht der Möglichkeit nicht durch den Schöpferruf der Liebe, durch den ewigen Vater der Geister hervorgerufen; sondern durch eigene Kraft steigt es kämpfend aus der Tiefe des Naturlebens empor, indem es sich von den blinden Naturmächten emancipirt und diesen das Scepter entreißt. So entwickeln sich in der griechischen Mythologie die edleren, schönen Göttergestalten durch die Ueberwindung und den Sturz der Titanen, der formlosen, rohen Naturkräfte. In der nordischen Mythologie ist die Mythe von dem Jetten Ymer, den die Asen tödten, und aus dessen ungeheuerem Leib sie die Welt erbauen, der Ausdruck für den Durchbruch, durch welchen eine höhere Teleologie sowohl in der Natur als in der Geschichte sich Dasein giebt. Aber indem das Heidenthum auf diese Weise eine Kosmogonie ohne Schöpfung hat, und die Kosmogonie mit der Theogonie vermischt, wird seine Kosmogonie eine unvollendete Halbheit. Indem dem Heidenthum ein wahrer Weltanfang fehlt, kann es auch nicht zu einer wahren Weltvollendung gelangen; es stellt nur eine Halb-Organisation dar, ein vor der Zeit geborenes Weltbild, eine Teleologie, die ewig gährt in ungelösten Gegensätzen. Da das allmächtig ordnende Schöpferwort fehlt, so stellt die heidnische Weltanschauung die unklare Vermischung, die unaufgelöste Doppeltheit von Geist und Natur, von Vorsehung und blinder Nothwendigkeit, von Idee und ungestalter Materie (ὕλη), von System und Chaos dar. Die griechische Welt ist auf diese Weise zu einem Reich der Schönheit entwickelt, aber der sittliche Geist ist im Fleische gefesselt, und über der schönen Lichtwelt schwebt das blinde Fatum mit der Drohung, Menschen und Götter in das alte Chaos hinabzustürzen. Soll die Furcht vor dem alten Chaos gründlich verschwinden, soll die Welt in Wahrheit System sein, so darf nicht das Chaos, sondern muß der Geist als das Ursprüngliche gedacht werden, so muß der Schöpfergeist im Anfang über den Wassern geschwebt haben.

Anm. Eine Ahnung von der Creatürlichkeit der Welt leuchtet in der nordischen Mythologie aus der Idee vom Allvater und der Vollendung der Welt durch Ragnarokr schwach hervor. In dieser Anschauung ahnt der nordische Geist, daß die Welt nicht nur einen kosmogonischen, sondern einen creatürlichen Ursprung hat, daß das Räthsel des Lebens nicht auf bloß natürlichem Wege gelöst werden kann, sondern eine übernatürliche Lösung erfordert, d. h. eine Lösung durch schöpferische Teleologie.

§. 64.

Die Vereinigung der Schöpfung und Kosmogonie ist gegeben in der johanneischen Anschauung von dem göttlichen Logos als dem immanenten Weltprincip, durch welches Alles geworden ist, was einen Ursprung hat. Wie in der johanneischen Anschauung enthalten ist, daß das Dasein der Welt seinen Grund in einem schöpferischen Hervorbringen hat, so ist auch darin enthalten, daß die Welt da ist zufolge eines Uebergangs vom Nicht-Sein ins Sein, durch ein Werden, ein Entstehen, eine Geburt, ein fieri, ein γίγνεσθαι. Die Welt hat also einen zwiefachen Anfang, einen kosmogonischen und einen schöpferischen, einen natürlichen und einen übernatürlichen. Der kosmogonische oder natürliche Anfang ist der relative, der endliche, welcher daher auch in sporadischer Mannigfaltigkeit zersplittert ist. Alle Organisation bildet sich sporadisch, und vom kosmogonischen oder natürlichen Gesichtspunkte aus betrachtet kann man daher sagen, die Welt habe unzählig viele Anfänge, sie beginne von unendlich vielen Lebenskeimen, welche, insofern als der natürliche Gesichtspunkt ausschließlich festgehalten wird, nur im Chaos ihre gemeinschaftliche Einheit haben. Aber die unzählig vielen natürlichen Anfänge sind alle begründet in dem Einen, schöpferischen übernatürlichen Anfang, in dem göttlichen Logoswillen, welcher den Quell des Lebens und des Lichtes in sich enthält, und aus seiner geistigen Tiefe die ganze Mannigfaltigkeit von Lebenskräften zu freier Selbstbewegung entläßt. Und nur weil dieser übernatürliche Anfang, nur weil der schaffende Wille fortfährt sich zu regen in den vielen endlichen Anfängen und in freier Allgegenwart die natürliche Entwickelung durchleuchtet und durchwirkt, kann diese gründlich über die chaotische Gährung hinauskommen, können die sporadischen Gegensätze zu einem organischen und systematischen Ganzen vereinigt und harmonisirt werden. Die Welt muß daher in jedem Momente ihres Daseins als natura oder als organische Selbstentwickelung betrachtet werden, und als creatura oder als fortschreitende Offenbarung des göttlichen Willens, und sie ist nur das Eine, weil sie das Andere ist. Wenn so die Idee der Schöpfung uns allenthalben im N. T. begegnet, so gilt dies nicht minder von der Idee des Organismus und der Naturentwickelung, in welcher Beziehung wir nur an die Bedeutung erinnern, welche das

„Samenkorn" im Gedankengang des N. T. hat, sowohl wo es sich um die erste, als wo es sich um die zweite Schöpfung handelt. Das N. T. kennt ebenso wenig ein Samenkorn ohne Schöpfung, als es eine Schöpfung, sei es in natürlichem, sei es in geistigem Sinne, ohne Samenkorn kennt.

Anm. In Beziehung auf die Versuche, welche die Philosophie gemacht hat, um das Problem der Entstehung und des Ursprungs der Dinge zu lösen, bemerken wir, daß jede Philosophie nur die Wahl hat zwischen dem Typus der Mythologie und dem der Offenbarung. Denn obgleich wir natürlicher den Unterschied zwischen Anschauung und Begriff nicht übersehen, so ist doch das wesentliche Wissen der Menschheit, ihr Grundbewußtsein von diesen Dingen im Mythus und in der Offenbarung gegeben. Wesentlich kann von diesen Dingen nichts Anderes gewußt werden, als was der Mythus und die Offenbarung wissen, als was enthalten ist in der mythischen Anschauung vom Chaos und in der mosaischen Anschauung von dem Schöpferwort, welches seine tiefere Erklärung in dem johanneischen Logos gefunden hat; und jede consequente Philosophie muß einem dieser Typen folgen. Die philosophischen Systeme der neuesten Zeit sind vornehmlich von der mythischen, namentlich der griechischen Weltanschauung befruchtet gewesen, und haben auf dem rein kosmogonischen Wege mit Ausschluß der Schöpfung den Ursprung der Dinge zu erklären gesucht. Aber das philosophische Weltbild, welches so entstanden ist, leidet im Wesentlichen an denselben Gebrechen, als sein mythisches Vorbild. Keine pantheistische Philosophie, mag sie auch noch so dialektisch entwickelt sein, kann sich aus dem alten Chaos gründlich herausarbeiten. Ist der Geist nicht das Ursprüngliche, schwebt der Schöpfergeist nicht im Anfang über den Wassern, so wird das Chaos nie geordnet. Ist die Natur dem Geiste zuvorgekommen, so kann der Geist nur der Demiurg werden, der Baumeister, der in einem vorgefundenen Stoff arbeitet, der unklare Weltgeist, der durch eine fortgesetzte Culturentwickelung sich hervor arbeitet, nie aber sein Werk vollführt, weil er selbst in dem Gegensatze, den er besiegen sollte, gebunden ist, in dem Gegensatze des Selbstbewußten und des Bewußtlosen. Der Geist kann alsdann hier nie Herr werden über den blinden Naturgrund, der jenseits de Selbstbewußtseins liegt; denn nur derjenige Geist, der in vollkommenem Sinne sein Schöpfungswerk anfangen kann, kann es auch vollführen.

§. 65.

Insofern die Kosmogonie und damit auch die „Geburt der Zeit" in dem schöpferischen Willen, der von allen Zeitbestimmungen unabhängig ist, begründet ist, ist die Schöpfung der Welt ewig. Insofern aber der schaffende Wille in seiner Thä-

tigkeit durch das succeſſive Werden der Creatur bedingt iſt, wird die Welt in der Zeit erſchaffen. Die Zeit iſt weder, wie Kant meinte, eine bloße Form für die ſubjective Anſchauung, noch ein „Ding an ſich". Sie iſt die ebenſo objective als ſubjective Form für die teleologiſche Entwickelung der Creatur, in welcher diejenigen Momente, welche in der Idee in innerer ungetheilter Einheit ſind, in ſtückweiſes Daſein treten müſſen. Anfang und Reſultat, Wirklichkeit und Ideal ſind in der Zeit außer einander. Und in dieſem äußern Verhältniß zwiſchen den teleologiſchen Momenten, und in der ſucceſſiven Bewegung, durch welche hindurch ſie zur innern Einheit zuſammengeſchloſſen werden, hat die Zeit ihr Daſein. Wie die teleologiſche Zeit einen Anfang gehabt hat, ſo muß ſie auch ein Ende haben. Denn das Ziel der Entwickelung muß erreicht, das Stückweiſe von dem Vollkommenen abgeſchafft werden; die Zeit, welche nur in dem Gegenſatze und der Spannung zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwiſchen Wirklichkeit und Ideal, zwiſchen der Mannigfaltigkeit des Lebens und ſeiner Einheit Daſein hat, muß alſo in die Ewigkeit aufgehoben werden, d. h. in die völlige Einheit des Endlichen und Unendlichen, in die ungetheilte Fülle des Lebens.

§. 66.

Das chriſtliche Dogma von der zeitlichen Schöpfung der Welt dreht ſich nicht bloß, wie oft geſagt worden iſt, um metaphyſiſche Spitzfindigkeiten, ſondern iſt von tief religiöſer und ethiſcher Bedeutung. Der innerſte Kern in dieſem Dogma iſt nämlich der Begriff von der ſchöpferiſchen Teleologie und der damit zuſammenhangenden hiſtoriſch-prophetiſchen Anſchauung des Weltlebens als einer Entwickelung, die auf eine Fülle der Zeiten hinweiſt. Wie wir nach der moſaiſchen Anſchauung ſagen, daß das natürliche Univerſum vollendet ward in einer Reihe von Schöpfungstagen, d. h. Zeitepochen, von welchen die vorhergehende die folgende vorbereitet und ankündigt, ſo muß man ſagen, daß eine ſolche Reihe von Schöpfungstagen auch im Reiche der Freiheit ſich wiederholt. Jedesmal wenn eine Epoche in der Weltgeſchichte abgelaufen iſt, bricht ein neuer Schöpfungstag an, ein neues „Es werde Licht!" kraft des göttlichen Schöpferworts. So wie aber die Naturſchöpfung ihren Ruhepunkt im Menſchen fand, ſo ſchreitet auch die geiſtige

Schöpfung durch eine Reihe von Schöpfungstagen fort zu der ewigen Sabbathsruhe, die nicht nur für die Schöpfung, sondern auch für den Schöpfer Bedeutung hat. Die teleologische oder historisch-prophetische Auffassung der Zeit, als des stufenweise Uebergehens der Creatur in die Ewigkeit, schließt einerseits die Vorstellung von dem Weltleben, als einem einförmig sich wiederholenden Kreislauf aus, andererseits die Vorstellung von einem Fortschreiten in's Endlose (progressus in infinitum).

Anm. Wenn man sich die Zeit vorstellt als eine nie ablaufende Reihe, ohne Anfang und Ende, wo man sowohl vorwärts als rückwärts in's Endlose und Grenzenlose hinschaut, so hört man auf in teleologischen Bestimmungen zu denken. Wenn man so sagt, daß die Welt keinen Anfang haben könne, weil vor jeder Zeit wieder eine Zeit gedacht werden müsse u. s. w., so beruht dies darauf, daß man von dem Teleologischen abstrahirt. Die Zeit, welche vor der teleologischen Zeit liegt, ist eine Abstraction, welche nur dann einen Sinn hat, wenn man experimentirend die „reine", d. h. die leere Zeit, den nackten Chronos ohne bestimmten Inhalt denkt. Oder sofern man einen Inhalt darin denkt, so kann dieser nur gedacht werden als die reine Materie, als die unendlichen Weltnebel, „die Wasser" (1 Mos. 1, 2), welche der bildende Schöpfergeist noch nicht bewegt hat. Diese Zeit, in welche wir hineinsehen wie in eine ungeheure Nebelmasse, wo keine Trennung zwischen Licht und Finsterniß ist, wo diejenigen Momente des Daseins, durch welche die Zeit bestimmt wird, nicht gesondert sind, wo es keinen Zeitmesser giebt, kann mit Recht die grenzenlose, die unermeßliche Zeit genannt werden. Aber von dem ersten „Es werde Licht!" wodurch die teleologische Entwickelung in Kraft zu treten beginnt und die organischen Schöpfungsepochen und damit die eigentliche Schöpfungsgeschichte eingeleitet wird, kann nur von der bestimmten Zeit die Rede sein, welche gemessen ist in Gottes ewiger Weisheit, durch welche alle Weltperioden, alle Aeonen bestimmt sind. (Du hast Alles verordnet nach Maaß, Zahl und Gewicht)*). Daß die Zeit, ihrem wahren Begriffe nach, nicht die grenzenlose Zeit ist, drückt die heilige Schrift symbolisch aus durch die Zahlenbestimmungen, welche sie sowohl in dem Berichte von der Weltschöpfung, als in den prophetischen Verkündigungen von dem Untergang und der Erneuerung der Welt anwendet. Nur die Entwickelung, welche ein Woher und Wohin hat, welche Anfang, Mitte und Ende hat, läßt sich wirklich denken und intellectuell anschauen. Und wie wir einen ersten Tag denken müssen, mit welchem die organischen Schöpfungsperioden eingeleitet werden, so müssen wir auch einen jüngsten Tag denken, welcher der Ausdruck ist für den Uebergang der Creatur in die Ewigkeit, oder in die wahre, die gotterfüllte Zeit.

*) Weish. 11, 22.

Der Satz, daß „die Zeit für Gott nicht da ist", ein Satz, der sogar von Theologen, die auf dem Standpunkt der Offenbarung zu stehen meinen, nicht selten gehört wird, ist mit dem Begriff der Schöpfung unvereinbar und führt auf Akosmismus. Ist die Zeit für Gott nicht da, so ist die sich entwickelnde Creatur für Gott auch nicht da. Ist es aber Gottes nicht unwürdig, eine endliche Welt zu schaffen, so ist es Seiner auch nicht unwürdig, auf die Consequenzen der Schöpfung einzugehen. Will Gott sich sein Reich in der Creatur gründen, so muß er auch an der Lebensentwickelung der Creatur Theil nehmen, so muß er auch in alle diejenigen Beziehungen eintreten, welche der Schöpfungsbegriff mit sich bringt. Nicht nur die Creatur wird, sondern die schaffende Liebe selbst hat ihre Offenbarung einem Werden, einer Entwickelung unterworfen*). Denn obgleich Gott in seinem ewigen Wissen die Weltentwickelung und deren Resultat anticipirt, obgleich tausend Jahre vor Gott wie Ein Tag sind, so würde doch die Liebe oder die lebendige Gemeinschaft des Schöpfers mit seiner Schöpfung ihre Vollkommenheit entbehren, wenn nicht der Gegensatz zwischen Gedanke und Wirklichkeit, zwischen Vorsatz und Ausführung, zwischen Verheißung und Erfüllung für das göttliche Bewußtsein selbst Bedeutung hätte. Denn ob Gott nur seine Schöpfung weiß und liebt, ohne von ihr gewußt und geliebt zu werden, oder ob er wissend gewußt, liebend geliebt wird, das kann für das göttliche Bewußtsein selbst nicht bedeutungslos sein; daß Gottes Sohn nicht nur eine ideelle Gegenwart in der Menschheit hat, sondern in der Fülle der Zeit Mensch wird, leidet, gekreuzigt wird, die Welt mit dem Vater versöhnt, das kann ohne eine tiefere Bewegung in dem eigenen Liebesleben Gottes nicht gedacht werden. Und ob die Welt lebet und webet in Gott als der ewigen Macht und Gerechtigkeit, oder ob Gott als Heiligmacher und Seligmacher Alles in Allen wird, das macht nicht nur einen Unterschied für die Schöpfung, sondern für Gott selbst. Indem wir demnach von dem Begriffe der Schöpfung als der freien Liebesoffenbarung ausgehen, schließen wir den todten Begriff von der Unveränderlichkeit Gottes aus, von diesem vornehmen Gott, der jede Berührung mit der Zeitlichkeit, d. h. mit dem wirklichen Leben seiner Schöpfung scheut, und welcher überhaupt zu vornehm sein müßte, um zu schaffen; ebenso sehr aber schließen wir den Begriff von einem Gott aus, der selbst in den Strom der Zeiten versenkt und verloren ist. Denn wie es nicht aus Naturnothwendigkeit, sondern aus freier Liebe ist, daß Gott sich den Bedingungen der Geschichte unterworfen hat, so ist er auch in jedem Momente seines Weltlebens „der Herr der Zeiten".

§. 67.

Insofern der göttliche Wille neue Anfänge, neue Entwickelungsstufen und Epochen setzt, neue Welt-Tage anbrechen läßt,

*) Vgl. Sibbern: Speculative Kosmogonie. p. 113.

offenbart er sich als das transcendente, das überweltliche Princip, als das übernatürliche Princip in der Natur, als das übergeschichtliche Princip in der Geschichte. Denn keine neue Entwickelungsstufe in Natur und Geschichte läßt sich aus vorhandenen Weltkräften erklären und ableiten, obgleich es durch diese allerdings vorbereitet und bedingt ist. In der Natur giebt es so keinen unmittelbaren Uebergang aus dem Unorganischen in das Organische; durch keine Fortsetzung seiner Selbstentwickelung wird die Thierwelt jemals einen Menschen aus sich gebären; und die neue Epoche der Weltgeschichte, in welcher die Freiheit des Menschengeschlechts eine wesentlich neue und höhere Gestalt ihres Ideals verwirklicht, läßt sich aus der fortgesetzten Verlängerung und Reihenbewegung der vorhergehenden Epoche nicht ableiten. Die Unterbrechung des unfruchtbaren progressus in infinitum kann nur durch eine Bewegung vom Centrum aus entstehen, durch einen Act der schaffenden Freiheit, die aus ihrer Fülle den neuen Lebensanfang in der Natur, das fruchtbare Moment in der Weltgeschichte setzt, eine Bewegung, die die Creatur selbst nicht machen kann, sondern welche Gottes That in der Natur und Gottes That in der menschlichen Freiheit ist. Aber der göttliche Wille setzt nicht nur den Anfang zu höheren Formen im Leben der Natur und der Geschichte; er setzt auch seine Wirksamkeit durch die gesetzlich bestimmte Wirksamkeit der Creatur fort, faßt seine Wirksamkeit ein in die Gesetze der Entwickelung, in die Mannigfaltigkeit der endlichen Ursachen und deren Wechselwirkung. Insofern ist sein Wirken nicht transcendent, sondern immanent. Dieser Gegensatz zwischen transcendentem und immanentem Wirken ist es, welcher den Gegensatz zwischen Schöpfung und Erhaltung begründet. Die Schöpfung geht in die Erhaltung über, insofern als der schaffende Wille sich die Form des Gesetzes giebt, insofern als er auf jeder Entwickelungsstufe unter der Form der natürlichen und geistigen Weltordnung wirkt, in, mit und durch die Weltgesetze und Weltkräfte wirkt*). Aber aus der erhaltenden Thätigkeit bricht wiederum die schaffende hervor, welche über die niedere Weltordnung hinausschreitet, sich zum Princip einer höheren Weltordnung macht, zu welcher sich die vorhergehende nur als Mittel, als dienende Grundlage verhält. Daher ist die höhere Weltordnung für die niedere

*) 1 Mos. 8, 22.

ein Wunder. Das Thier ist ein Wunder für die Pflanze, der Mensch ein Wunder für die ganze Natur. Denn der Begriff des Wunders ist der Begriff von einer Wirkung in der Natur, welcher nicht aus den Naturgesetzen, sondern nur aus einer unbedingt ersten Bewegung vom göttlichen Centrum aus sich erklären läßt. Die Schöpfung und Erhaltung finden ihre verklärende Einheit in der göttlichen Vorsehung, welche die Idee des Weltzwecks und der Weltvollendung ausdrückt. Da aber der Weltzweck erst im Menschen geoffenbart wird, so kann die Vorsehung erst recht erkannt werden, wenn die Stellung des Menschen in der Welt erkannt worden ist.

Anm. Der Gegensatz zwischen Schöpfung und Erhaltung zeigt sich nicht nur in dem Verhältniß der verschiedenen Stufen zu einander, sondern wiederholt sich innerhalb derselben Entwickelungsstufe. Denn insofern wir das einzelne Geschöpf als eine Fortsetzung der Entwickelungsreihe der Gattung oder der Art betrachten, sehen wir dasselbe nur als einen Ausdruck für die Erhaltung der Gattung oder der Art. Sofern dagegen das einzelne Geschöpf nicht als eine bloße Wiederholung des Früheren sich auffassen läßt, sondern in seinem Dasein ein Neues, ein Ursprüngliches offenbart, insofern offenbart es auch die schaffende Thätigkeit. Je unselbständiger ein Geschöpf ist, je mehr der Eigenthümlichkeit entblößt, desto mehr werden wir uns auch dazu aufgefordert fühlen, es bloß als ein Glied in der Erhaltung der Art zu betrachten. Je selbständiger und freier dagegen ein Geschöpf ist, je mehr von ihm gesagt werden darf, daß es ein Individuum ist, daß es das Leben in sich selber hat, desto mehr werden wir uns auch dazu aufgefordert fühlen, hier den Finger des Schöpfers zu sehen, es nicht als ein bloßes Naturprodukt, sondern als Gottesprodukt aufzufassen.

Der Mensch und die Engel.

§. 68.

Die Naturschöpfung findet ihren Abschluß in dem Menschen, welcher der Einheitspunkt für Gott und die Creatur ist, weshalb auch das christliche Denken den Menschen beides als Mikrokosmus und als Mikrodeus, als Weltbild und als Gottesbild aufgefaßt hat. Aber außer dem Menschen kennt die Offenbarung eine andere Classe von geistigen Wesen, nämlich die Engel. Mögen die Aussagen der Schrift von den Engeln als Ausdruck für eine höhere kosmische Empirie, oder als religiöse Symbolik genommen werden, jedenfalls drücken sie die Wahrheit aus, daß der Mensch der Mittelpunkt der Schöpfung ist. Die Engel gehören mit unter die Voraussetzungen

des Menschendaseins; wie sie ja auch nach der Schrift geleuchtet haben als geistige Morgensterne im ersten Anfang der Schöpfung *), vor dem Erscheinen des Menschen auf Erden.

Nach den Andeutungen, welche die Schrift- und Kirchenlehre uns über Natur und Wesen der Engel giebt, müssen wir sie uns vorstellen als reine Geister, nicht wie die Menschen an Körper und Raum gebunden. Ihre Heimath ist der Himmel, aber der Himmel nicht im astronomischen, sondern im intelligibeln, geistigen Sinne. Und so wenig sie an die Bedingungen des Raumes gebunden sind, ebenso wenig sind sie denen der Zeit unterworfen. Ein Engel kann nicht alt werden. Jugend und Alter sind Gegensätze, welche hier nicht gelten. Obgleich sie einen Ursprung haben, obgleich sie insofern eine Geschichte haben, als in der Engelwelt ein Abfall von Gott geschehen ist, so haben sie doch keine Geschichte in dem Sinne einer fortgesetzten Entwickelung, eines fortgesetzten Fortschrittes und Heranreifens. Denn vom Anfange ihres Daseins an haben sich die Engel entweder für oder gegen Gott bestimmt, und nur insofern als sie in die Menschenwelt eintreten, werden sie einer fortschreitenden Geschichte theilhaftig. Aus dem himmlischen Reiche, wo die guten Engel den Höchsten lobpreisen, treten sie in die Menschenwelt hinein, wirken als Lichtgeister für die Förderung des Reiches Gottes auf Erden.

Fassen wir diese Bestimmungen, welche die älteren Theologen aus der Schrift hergeleitet haben, zusammen, und suchen wir sie vor dem Gedanken klar zu machen, so können wir nicht umhin, bei der Welt der Engel an die Welt der Ideen zu denken. Die ganze Beschreibung der Engel paßt ihren Grundzügen nach auf die Ideen, diese Zwischenwesen und Mittler zwischen Gott und der wirklichen Welt, diese Lichtbringer, welche den Menschen Botschaft von Gott bringen, diese himmlische Heerschaar, welche den Thron des Höchsten umgiebt, um seine Herrlichkeit zurückzustrahlen. Nicht die Ideen, wie sie vor dem abstracten Denken stehen, sondern die Ideen, insofern dieselben als lebendige Mächte, wirkende Geister (πνεύματα) angeschaut werden, sind Engel. Der Apostel Paulus nennt die Engel Fürstenthümer und Mächte **) und bezeichnet sie damit

*) Hiob 38, 7.
**) Col. 1, 16. Eph. 1, 21.

als herrschend in bestimmten Kreisen der Haushaltung Gottes, als Herrschaften, denen verschiedene Regionen in der Schöpfung unterworfen sind, und von dieser Seite müssen wir bei Engeln an das denken, was die Mythologie Götter nennt. Was die Philosophie Ideen nennt, was die Mythologie Götter nennt, das nennt die Offenbarung Engel; es ist aber das besondere Kennzeichen der Engel für das Reich Gottes thätig zu sein. Nur dann wirken die Ideen, nur dann wirken die Gottheiten des Lebens als Engel, wenn sie nicht in der Richtung des Zweckes des weltlichen, sondern des Gottes-Reiches wirken, wenn sie für das Reich der Heiligkeit Mittler sind.

Anm. Im 5 B. Mos. 32, 8. 9 heißt es nach der LXX: „Als der Höchste Erbe unter die Völker vertheilte, als er die Menschenkinder vertheilte, da verordnete er die Grenze der Heiden nach der Zahl der Engel Gottes, er selbst aber nahm seine Wohnung in Israel." Diese Stelle enthält einen Fingerzeig in der oben angedeuteten Richtung. In Israel also nahm der Herr selbst Wohnung, aber über die Heiden setzte er Engel. Nicht in unmittelbar persönlicher Gegenwart, sondern nur durch endliche Mittler, durch untergeordnete Gottheiten, offenbarte sich der Höchste im Heidenthum; und es war seine Güte gegen das Heidenthum, daß dasselbe, obgleich im höchsten Sinne gottverlassen, doch nicht ideenverlassen sein sollte. Durch die Ideen offenbarte er sich dem Heidenthum, obzwar die Heiden Ihn, dem das Ideenreich gehört, nicht erkannten. Insofern also als die mythischen Gottheiten als dienende Geister der Vorsehung betrachtet werden können, welche das Menschengeschlecht vor dem Versinken in Geistlosigkeit bewahrt, eine beschirmende, eine erhaltende Thätigkeit in dem gefallenen Geschlechte ausgeübt haben, bis die Zeit erfüllet war, da Gott sich auch als Gott der Heiden offenbaren wollte, insofern müssen sie vom Standpunkte der Offenbarung aus als Engel betrachtet werden. Aber insofern als diese Gottheiten Götzen sind, insofern als sie die Menschen von dem wahren Gotte wegziehen, die Menschen zum Kampf gegen das Reich Gottes reizen, sind sie Dämonen. So werden sie von den Aposteln*) und den ersten Kirchenlehrern betrachtet. Denn grade beim ersten Erscheinen des Christenthums mußte ein Götterkampf nothwendig eintreten, ein Kampf zwischen den Gottheiten des Heidenthums und dem wahren Gott. Auch aus diesen Andeutungen wird es einleuchtend sein, daß der Wurzelbegriff, von dem ausgegangen werden muß, der Begriff der Mächte und Geister ist. Ob diese als Engel oder als Dämonen angesehen werden müssen, das beruht auf ihrem Verhältniß zum Reiche Gottes. Und da das Heidenthum sowohl eine dem Reiche Gottes zugewandte, als auch eine von dem-

*) 1 Kor. 10, 21.

selben abgewandte Richtung hat, so muß man in der Sprache der Offenbarung sagen, daß sowohl Engel als Dämonen im Heidenthume thätig sind.

§. 69.

Gehen wir von Mächten und Geistern als dem Grundbegriffe aus, so ist einzusehen, daß die Frage nach der Persönlichkeit der Engel auf verschiedene Weise beantwortet werden muß. Denn all' das Fließende und Dialektische, welches in dem Begriffe „Geist" enthalten ist, findet auch auf den Begriff „Engel" seine Anwendung. Vom Sturmwinde, der den Befehl des Herrn ausrichtet, bis zum Seraph, der vor seinem Throne steht, giebt es eine große Mannigfaltigkeit von Engeln. Es sind vielerlei Geister unter dem Himmel und darum auch viele verschiedene Stufen von Geistigkeit und geistiger Selbständigkeit; und wir können sehr wohl sagen, daß die Engel in Classen eingetheilt sind, ohne daß wir deshalb nöthig hätten, die Ausführung dieses Gedankens in dem Werk des Areopagiten von der „himmlischen Hierarchie" anzuerkennen. Betrachten wir die Engel im Verhältniß zum Persönlichkeitsbegriffe, so können wir sagen: es giebt Mächte, deren Geistigkeit so unselbständig ist, daß sie nur eine vorgestellte Persönlichkeit haben, nur Personificationen sind. So Sturmwinde und Feuerflammen*), welche den Befehl des Herrn ausrichten; so der Engel, welcher das Wasser im Teiche Bethesda**) bewegt, in welchem wir nur eine personificirte Naturkraft sehen können. Es giebt andere Mächte in der Schöpfung, welche eine höhere Geistigkeit, ein Zwischendasein zwischen Personification und Persönlichkeit haben. So die geistigen Mächte in der Geschichte, so namentlich die Volksgeister und die mythischen Gottheiten. Nur ein oberflächliches Denken wird einen Volksgeist als eine bloße Personification, als einen bloßen Gattungsnamen für das Trachten der Individuen betrachten wollen. So wenig wir denselben hypostasiren dürfen, ebensowenig dürfen wir aus ihm eine bloße Personification machen; denn was begeisten und beseelen kann, muß auch bis auf einen gewissen Grad in sich selbst Geist sein. Nur eine sadducäische Betrachtung der Mythologie kann ihre Gottheiten als bloße Erzeugnisse der menschlichen Einbildungskraft, als bloße Per-

*) Ps. 104, 4.
**) Joh. 5, 4.

sonificationen menschlicher Gefühle und Leidenschaften betrachten wollen, ohne ihnen eine gewisse Geistigkeit in ihnen selber, von den menschlichen Individuen, die sich von ihnen beherrscht, beseelt, inspirirt fühlen, unabhängig, beizulegen. Wenn wir aber so in der Geschichte Mächte finden, welche zwischen Persönlichkeit und Personification schweben, so kennt die Offenbarung noch eine dritte Classe kosmischer Mächte, welche ein freies, persönliches Geisterreich ausmachen. Dieser Vorstellung haben der Herr und die Apostel unter Umgebungen Zeugniß gegeben, von welchen sie ausdrücklich bestritten ward, indem die Sadducäer sagten, daß es weder Engel noch Geist gäbe*). Wenn wir dieser Behauptung, die immer auf's neue wiederkehrt, die Autorität der Schriftlehre entgegensetzen, so fügen wir hinzu, daß keine Speculation im Stande sein wird, zu entscheiden, in wie weit es in der Schöpfung Mächte geben könne, die eine solche Geistigkeit in sich selber haben, daß sie mit persönlichem Bewußtsein dem Schöpfer dienen, oder widerstreben können. Die Speculation kann hierüber Nichts bejahen oder verneinen, sondern thut wohl daran, sich an das Wort des Dichters zu halten, daß zwischen Himmel und Erde Mehr sei, als wovon die Philosophie geträumt habe. Die Offenbarung lehrt uns, daß im Anfange der Schöpfung der Freudenruf der Kinder Gottes zu gleicher Zeit mit dem Jubel der Morgensterne erscholl**); und wenn wir täglich beten, „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden": so wird unser Gedanke auf die himmlischen Heerschaaren, die vollkommenen Werkzeuge für den heiligen Vaterwillen hingeleitet.

§. 70.

Suchen wir nun das Verhältniß zwischen der Natur der Engel und der menschlichen Natur näher zu bestimmen, so wird es einleuchten, daß die Engel in Einer Beziehung höher sind als die Menschen, während sie in einer andern geringer sind als diese; höher, weil sie Mächte und Kräfte sind, „die Starken, die Gewaltigen"***), welche des Herrn Wort ausrichten, über die irdische Beschränkung erhaben; geringer, weil sie sich zum Menschen wie

*) A. G. 23, 8.
**) Hiob 38, 7.
***) Ps. 103, 20.

das Allgemeine zum Mikrokosmischen verhalten, weshalb sie auch als dem Menschenleben dienende Geister, als ein dem historisch bewegten Erdenleben dienender Sternenhimmel vorgestellt werden. Obgleich der Engel im Verhältniß zum Menschen der mächtigere Geist ist, so ist der Mensch doch der reichere Geist; denn der Engel in all seiner Macht drückt nur eine einzelne Seite dessen aus, was der Mensch in der Innerlichkeit seiner Seele, in dem Reichthum seiner Individualität zu mikrokosmischer Ganzheit zusammenfassen soll. Betrachten wir die Engeloffenbarungen in der Schrift, so erhalten wir auch nur ein unbestimmtes und schwebendes Bild von ihrer Persönlichkeit, welche in den unbestimmten Lichtglanz der reinen Geistigkeit eingehüllt ist, während Christus und die Apostel als bestimmt ausgeprägte Gestalten vor uns stehen. Grade weil die Engel nur Geister sind, nicht aber Seelen, können sie nicht das reiche Dasein haben wie der Mensch, dessen Seele der Vereinigungspunkt von Geist und Natur ist. Diesen Vorzug des Menschen vor den Engeln drückt die Schrift dadurch aus, daß der Sohn Gottes nicht Engel, sondern Mensch geworden ist. Er nimmt sich nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an*). Er wollte sich nur mit der Natur vereinigen, welche der Mittelpunkt der Schöpfung ist. Die Heiligen werden die Engel richten**), sie werden mit Christo alle Mächte des Daseins richten, alle Kräfte und Geister, die unter dem Himmel sich geregt haben. Wenn die Apostel davon reden, daß die Engel gelüstet in das Geheimniß der Erlösung zu schauen, daß die Weisheit Gottes im Evangelium Mächten und Herrschaften kund werden solle***), so wird hiedurch die Natur dieser Geister ausgedrückt als Zeugen der Herrlichkeit des Menschen, während sie selber nicht auf wirkliche Weise, wie der Mensch, Christi theilhaftig gemacht werden können. Weil der Mensch der Einheitspunkt der Geister- und Körperwelt ist, weil die Incarnation in der Menschheit vor sich gegangen ist, so können die Menschen die vollkommenste Vereinigung mit Gott eingehen, während die Engel ihrer reinen Geistigkeit wegen nur der Majestät Gottes theilhaftig gemacht werden können, nicht aber auf die unmittelbare

*) Hebr. 2, 16.
**) 1 Kor. 6, 3.
***) 1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.

Weise wie der Mensch seiner Liebesoffenbarung, des Mysteriums der Incarnation und der damit verbundenen sacramentalen Vereinigung.

§. 71.

Fragen wir ferner nach der Thätigkeit der Engel im Menschenleben, so ist es schon angedeutet, daß sie dienende Geister der Vorsehung sind. Wie der Sohn Gottes der Grundmittler ist zwischen dem Vater und den Menschen, so sind die Engel relative Mittler und erscheinen besonders als dienende Geister für Christus und das Reich Christi. Christi Eingang und Ausgang aus der Welt, seine Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt ist von Engeln bedient, und die Apostelgeschichte deutet an, daß bei der Ausbreitung des Christenthums Engel thätig gewesen sind. Der Katholicismus hat die Lehre von der Wirksamkeit der Engel auf eine solche Weise entwickelt, daß das Mittleramt Christi dadurch in den Schatten gestellt worden ist; aber der spätere Protestantismus, welcher von den Engeln spricht, als ob sie vor langer Zeit mit ihrer Wirksamkeit aufgehört hätten, hat nicht minder einer Einseitigkeit sich schuldig gemacht. Wenn Christus sagt: „Von nun an werdet Ihr den Himmel offen sehen, und die Engel hinauf und herabfahren auf des Menschen Sohn"*), so ist hiemit gesagt, daß durch die ganze Geschichte hindurch Engel fortfahren werden, thätig zu sein, daß wo Christus kommt mit seinem Reiche, da werden „dienende Geister" bereit sein, dies Wort in seinem ganzen umfassenden Sinne genommen. Und wie sehr auch in unsern Tagen der Engelglaube selbst in dem Bewußtsein der Gläubigen zurückgedrängt ist, so ist doch in der gangbaren Vorstellung von den „Mächten des Weltlebens" ein Anknüpfungspunkt für diesen Glauben gegeben, eine Vorstellung, die immerfort in weltlichem Sinne ausgesprochen wird, bei der es aber darauf ankommt, sie auch in heiligem Sinne aufzufassen. Wenn diese Vorstellung im Lichte der christlichen Lehre von der Vorsehung ausgesprochen wird, so befinden wir uns auf dem Boden des Engelglaubens. Denn die Grundbestimmung im Begriff des Engels ist nicht „Persönlichkeit", sondern Geist und Macht, welche als Werkzeug für den heiligen Willen der Vorsehung im Menschenleben sich regt. Sollten wir so nicht sagen können, daß die Engel der Völker bei der Einführung

*) Joh. 1, 52.

des Christenthums bei ihnen thätig gewesen seien? Können wir nicht sagen, daß die Geister, die Ideen, unter deren Herrschaft das Volk natürlich gestellt war, die natürlichen Durchgangspunkte für das Heilige gewesen seien, Mittler, welche dem Herrn in das Herz des Volkes den Weg bereitet, und damit die eigenthümliche Aneignung des Christenthums von diesem Volke bedingt haben? Und wenn Christus sagt, daß er am jüngsten Tage seine Engel aussenden werde, um die Auserwählten von den vier Enden der Welt zu versammeln*), ist dann nicht darin enthalten, daß, so wie die dämonischen Mächte sich besonders in den letzten Zeiten der Geschichte geltend machen werden, so werden auch alle guten Mächte ihre Herrschaft dadurch entfalten, daß sie die Menschen zu Christo leiten und dahin wirken, daß die Scheidung zwischen Licht und Finsterniß vollzogen werde. An jenem Tage wird der Herr die bösen Menschen verläugnen nicht nur vor seinem Vater, sondern vor allen heiligen Engeln**). Die Gottlosen werden nicht nur von Gott, sondern von allen Göttern, von allen guten Mächten verlassen sein.

Anm. Schleiermacher meint, daß wir den Engelglauben mit dem Glauben an das Dasein von Vernunftwesen auf anderen Weltkörpern vertauschen können, weil die Engel ihren Ursprung nur dem Bedürfnisse verdanken, das der Mensch habe, das Universum mit andern Vernunftwesen, als er selbst ist, sich bevölkert zu denken. Aber diese Betrachtungsweise beruht auf einer völligen Verkennung des Begriffes Engel. Denn selbst wenn wir auf die an und für sich zweifelhafte Vorstellung von Bewohnern auf andern Weltkörpern eingehen, so können wir uns diese doch nur in Analogie mit den Menschen denken, als Vernunftwesen, welche in ihrem Dasein eine Vereinigung von Geist und Körper ausdrücken, und alsdann werden auch diese Individuen Engel nöthig haben, unter dem Einfluß allgemeiner Mächte stehen. Auf jedem Weltkörper, wo wir uns ein Menschengeschlecht existirend denken, wird auch der metaphysische Gegensatz zwischen Himmel und Erde sich geltend machen, und damit auch der Gegensatz zwischen einem geschichtlich bewegten Menschenleben und allgemeinen Mächten und Kräften der Vorsehung, zu welchen das Menschenleben in Verhältniß steht.

Der Mensch, nach dem Bilde Gottes erschaffen.

§. 72.

Während die Engel reine Geister sind und während die Naturwesen in bewußtloser Leiblichkeit gefesselt sind, ist der Mensch die

*) Matth. 24, 31.

**) Marc. 8, 38.

freie persönliche Einheit von Geist und Natur, eine geistige Seele, welche nicht wie die Naturseelen in Leiblichkeit gefangen ist, sondern dazu bestimmt ist, durch seinen Leib als einen Tempel des Geistes sich frei zu offenbaren. An diesem Tempel findet die ganze Körperwelt ihren Alles verklärenden Mittelpunkt, so wie die Geisterwelt ihre Strahlen in dem Innern des Menschen als in dem Alles vereinigenden Brennpunkt sammelt. Die Würde des Menschen wird verkannt in der heidnischen Anschauung, welche sich das Entstehen desselben nur auf dem kosmogonischen Wege erklären will, den Menschen nur als den zum Bewußtsein gekommenen Naturgeist auffaßt. Es ist aber die Anschauung der Offenbarung, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen ist, abbildlich und in erschaffener Abhängigkeit das ist, was der göttliche Logos vorbildlich und schaffend ist; und nur unter dieser Voraussetzung ist es erklärlich, daß der Mensch, obgleich ein Glied an dem großen Leibe der Natur, obgleich aus den Windeln des Naturlebens sich entwickelnd, obgleich der natürlichen Gattungsentwickelung unterworfen: nichts desto weniger naturfrei und weltfrei ist, daß es in jedem menschlichen Individuum ein Unbedingtes giebt, wodurch es von dem ganzen Makrokosmus unabhängig ist.

Anm. Die heidnische Anschauung vom Menschen wird bedeutungsvoll in der mythischen Sphinx ausgedrückt, in welcher das menschliche Angesicht aus der wilden Thiergestalt sich emporhebt. Es ist die kosmische Gährung, welche hier in dieser Vermischung von Thier und Mensch, von Natur und Geist vorgestellt wird; der Mensch strebt hier sich aus der Hülle des Naturlebens zu entwickeln, ist aber an dieses gefesselt und gebannt, wird nicht zum freien, selbständigen Menschendasein entlassen. Es war bekanntlich die Sphinx, welche den Menschen das Räthsel vorlegte, was das für ein Thier sei, das des Morgens auf vier, des Mittags auf zwei und des Abends auf drei Beinen gehe. Und obgleich der Grieche es war, der das Räthsel löste, indem er fand, daß der Mensch der Inhalt des Räthsels wäre: so hat doch der Grieche das Räthsel der Freiheit nicht richtig gelöst. Denn auch die griechische Humanität selber kann unter dem Bilde einer Sphinx dargestellt werden, deren Obertheil wie eine schöne Jungfrau, eine plastische Schönheit zu schauen, deren Untertheil aber ein Naturungeheuer ist. Wie die griechische Humanität in dem sittlichen Gemeinleben, in Kunst und Wissenschaft uns das Bild der Freiheit zeigt, so steigt dieses Bild der Freiheit aus dem dunkeln Grunde des Naturlebens empor; im Hintergrunde der lichten Welt der Freiheit steht das blinde Fatum als ein Zeugniß davon, daß der Mensch vom Makrokosmus nicht emancipirt

ist. Und so wenig wie der Grieche das Räthsel der Freiheit gelöst hat, ebenso wenig hat es der römische Stoiker gethan. Denn der Stoiker sucht sich nur zu retten, indem er mit dem Trotze der Resignation, mit dem Muthe der Verzweiflung sich selbst dem großen Weltungeheuer opfert. Allenthalben zeigt es sich im Heidenthume, daß der Mensch nur die Welt zu seinem Princip hat und deshalb in Wahrheit nie weltfrei werden kann. Der freie Geist taucht wohl, wie das Angesicht der Sphinx aus der Thiergestalt, aus dem Naturleben empor, wird aber nicht wirklich emancipirt. Nur wenn der Mensch die schaffende Freiheit (libertas liberans), den heiligen Liebeswillen zu seinem Princip hat; nur wenn er das freie unsterbliche Organ dieses Willens ist: nur dann ist der Mensch, obgleich selber ein Glied der Welt, nichts desto weniger weltfrei und naturfrei.

§. 73.

Der Begriff der Humanität beruht also darauf, daß im Menschen zwei Principien, das kosmische und das heilige, zu freier persönlicher Einheit zusammengeschlossen werden. Es ist des Menschen Bestimmung, Herr der Erde zu sein; aber als freies Organ für den heiligen Schöpferwillen ist es seine Bestimmung, seine Freiheit in Abhängigkeit von Gott, sein Leben in der Welt zu einem Leben in Gott, seine Weltideale in das Ideal des Reiches Gottes zu verklären. Daher wird der Begriff des Menschen keineswegs durch die Bestimmung erschöpft, daß der Mensch das freie Vernunftwesen ist; die Humanität beruht darauf, daß der Mensch als freies Vernunftwesen religiöses Wesen ist, daß seine Vernunft und Freiheit durch das Gewissensverhältniß bestimmt ist. Das Gewissen ist das Siegel und Pfand für die Freiheit und innere Unabhängigkeit des Menschen vom Universum; es ist aber dieses nur, insofern als es zugleich seine Abhängigkeit vom Schöpfer besiegelt. Das Gewissensverhältniß drückt aus, daß der Mensch nur Herr sein kann, insofern als er zugleich Diener ist, daß er nur insofern in Geist und Wahrheit sein eigener sein kann, als er in Geist und Wahrheit des Herrn ist.

Anm. Die neuere Culturwelt sieht es als ihren schönsten Ruhm an, die Idee der Humanität entwickelt zu haben, und daß ihre Leiter und Lehrer, ihre Denker und Dichter Heroen der Humanität sind. Die Humanität ist eine allgemeine Loosung der neueren Zeit geworden, ein Ausdruck für die Freiheit und die allseitige Entwickelung im Gegensatz zu der Unfreiheit und Barbarei. Ja bei Vielen unserer Zeitgenossen ist jede positive Bestimmung in diesem Begriffe untergegangen, und man hat treffend gesagt, die neuere Welt habe, statt der alten katholischen Heiligen, sich einen

neuen Heiligen angeschafft, nämlich den Humanus, den sie in allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Religionen und Kirchen aufsuche. Aber nur gar zu oft werden wir veranlaßt, bei diesem Humanus eher an das Heidenthum, als an den in Gott erschaffenen Menschen zu denken.

Wollen wir den christlichen Humanitätsbegriff mit dem heidnischen näher vergleichen, so können wir von der Erkenntniß ausgehen, daß der Gegensatz der Humanität Barbarei ist. Was aber ist Barbarei? Die Barbarei ist nicht nur der Cultur entgegengesetzt, ist nicht nur ein Mangel an Bildung; sondern die Barbarei ist ebenso sehr der wahren unverdorbenen Natur entgegengesetzt, ist eine Verkehrung des ursprünglichen Naturverhältnisses. In der Geschichte, in der sittlichen Welt ist die Barbarei dasselbe, was das Chaos in der Natur ist, eine Unordnung in den Grundelementen der Menschennatur. Wie wir nun im Heidenthume in kosmologischer Beziehung über das alte Chaos nicht hinauskommen, so kann auch in anthropologischer und ethischer Beziehung das Heidenthum sich nicht von dem Princip der Barbarei losreißen, weil es mit einer Unordnung und Verwirrung in dem ethischen Naturgrunde behaftet ist. Cultur ist der höchste Ausdruck für die heidnische Humanität, welche es übersieht, daß die menschliche Freiheit es selber bedarf, von der göttlichen Gnade cultivirt zu werden, es bedarf, von einer höheren libertas liberans frei gemacht zu werden. Die heidnische Humanität entwickelt nur das autonomische, das selbständige Element in der menschlichen Natur, sucht nur die Erde sich unterthan, den Menschen zum Mittelpunkt in einem Reiche von Weltidealen zu machen. Das erschaffene Abhängigkeitsverhältniß, das empfangende, das gottleidende Verhältniß zu der göttlichen Liebe, dieses Bedürfniß nach Gott und die dadurch bedingte heilige Freiheit fehlt der heidnischen Humanität. Die Barbarei in der heidnischen Humanität zeigt sich darin, daß es eine ganze Region in der Seele giebt, welche brach und unangebaut daliegt, daß der edelste Same des Geistes in diesem Boden nicht wächst, daß die tiefsten Gefühle und Gemüthsbewegungen, die religiöse Demuth und Liebe, daß die göttliche Traurigkeit und die Freude in Gott in der Kälte und Härte der Herzen nicht keimen können. Statt dieser ächten menschlichen Gefühle wächst mitten in der heidnischen Culturwelt eine Wildniß roher Gefühle und profaner Gedanken empor, welche nur unzureichend von den herrlichen Blüthen der Kunst und Wissenschaft verdeckt werden. Bei vielen Culturmenschen der neueren Zeit zeigt sich in Beziehung auf die religiösen und feineren moralischen Verhältnisse nicht selten eine Rohheit des Gefühls, welche mit ihrer wissenschaftlichen und ästhetischen Bildung nur schlecht besteht. Indem die griechische Humanität der Abhängigkeit vom Schöpfer entfremdet ist, kann sie es nicht vermeiden, in eine schlechte Abhängigkeit von der Welt zu gerathen. Und wie hoch sie auch das menschliche Individuum stellen mag, so entgeht sie dem doch nicht, neben der Verherrlichung des Individuums eine barbarische Betrachtung von dem menschlichen Individuum zu haben. Diese Barbarei hat in unsern Tagen in der Läugnung der Unsterblichkeit

des menschlichen Individuums sich an den Tag gelegt, hat sich in der Betrachtung an den Tag gelegt, daß es die höchste Bestimmung des Individuums sei, Organ der Idee oder des Weltgeistes zu werden. Der Weltgeist fragt nicht nach dem Individuum, sondern nur nach dem Werk, welches er durch das Individuum ausführen will. Der Werth des Individuums wird also nur danach gemessen, inwiefern es geeignet sei, die Werke und Thaten auszuführen, welche im Namen der Idee ausgeführt werden sollen, also nach dem Genie und Talent desselben, und der große Genius wird die höchste Darstellung der Humanität. Dies aber grade ist Barbarei, die Humanität des Individuums nach dem Talent und den Thaten anstatt nach dem Gewissen und Willen desselben zu messen, die Persönlichkeit zum Mittel für das Talent, den Willen zum Mittel für die That zu machen, anstatt daß die That Mittel sein sollte für die Ausarbeitung des innern Menschen. Dieselbe Barbarei legt sich in Sätzen an den Tag wie diese, daß jedes Individuum nur ist, was es thut, nur so viel bedeutet, als es in seinem phänomenalen Dasein ausrichtet und an den Tag legt*) u. s. w.

Sowohl der Katholicismus als der Protestantismus erkennen den Menschen als nach dem Bilde Gottes geschaffen, dennoch aber ist der Begriff der Humanität in beiden Confessionen verschieden aufgefaßt, weil das Verhältniß zwischen Natur und Gnade verschieden aufgefaßt ist. Der Katholicismus betrachtet die Gnade als ein donum superadditum, als eine höhere Zugabe, welche der Schöpfer hinzufügte, als er den Menschen erschaffen hatte, meint aber doch, daß die menschliche Natur auch ohne die göttliche Gnade eine wahre Menschennatur sein würde. Der Protestantismus dagegen lehrt, daß es im Begriffe der Menschennatur liege, nicht die sich selber überlassene Natur zu sein, nicht das sogenannte „rein Menschliche", sondern in dem Menschlichen das Göttliche, in der Freiheit die Gnade zu offenbaren. Die Barbarei des Katholicismus besteht darin, daß er auf äußere, mechanische Weise die beiden Grundfactoren des Menschenlebens zusammenfaßt, eine Barbarei, die sich nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in dem Leben desselben an den Tag legt, indem wir hier überall einem Dualismus zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, zwischen dem Heiligen und Weltlichen, dem Religiösen und Sittlichen zwischen dem Zwecke der Kirche und den Weltzwecken begegnen. Der Protestantismus dagegen setzt es als Aufgabe der wahren Humanität, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott und sein Verhältniß zur Welt auf freie, geistige Weise einander durchdringen.

§. 74.

Wenn das göttliche Ebenbild oder die wesentliche Humanität als in jedem menschlichen Individuum vorhanden erkannt werden muß, so ist das nicht so zu verstehen, als ob die menschlichen In-

*) Vgl. Zeuthen: Humanität, betragtet fra ent christeligt Standpunct. p. 19.

viduen nur äußerlich durch ihre sinnlichen und zeitlichen Verschiedenheiten sich von einander unterschieden, während der innere Mensch in jedem Individuum derselbe wäre. Wäre das Wesen des Individuums nur der „allgemeine“ Mensch, hätte es keine innere, ewige Eigenthümlichkeit, so würde es nur eine bedeutungslose Wiederholung der Gattung, aber kein wahres Individuum sein. Wie daher jedes menschliche Individuum als ein Glied in der Reihe der Entwickelung der Gattung betrachtet werden muß, so ist es zugleich eine eigenthümliche Form des göttlichen Ebenbildes, ein eigenthümlicher, ein neuer Offenbarungspunkt des göttlichen Willens. Hierin ist die Beantwortung der Frage enthalten, ob die menschlichen Individuen geboren, oder ob sie geschaffen werden, die Frage nach der Gültigkeit des Traducianismus und Creatianismus. Es ist die Wahrheit des Traducianismus, daß jedes menschliche Individuum ein Erzeugniß ist von der Naturthätigkeit der Gattung, so wie diese durch die Eigenthümlichkeit der Völker, Familien und Eltern bestimmt ist. Aber es ist die Wahrheit des Creatianismus, daß die allgemeine Naturthätigkeit, durch welche die Gattung sich fortpflanzt und neue Seelen gebildet werden, daß diese geheimnißvolle Naturthätigkeit Organ und Mittel ist für die individualisirende Schöpferthätigkeit, daß also jedes menschliche Einzelwesen eine neue Offenbarung des göttlichen Willens ist, welcher sich hier eine eigenthümliche Form seines Ebenbildes bereitet. Jede dieser Anschauungen ist nur wahr, wenn sie ihren Gegensatz bejaht. Dem einseitigen Traducianismus zufolge wird das Individuum in eine bloße Abhängigkeit von der Gattung gesetzt, und das ganze Dasein desselben wird durch die vorhergehende Reihe bestimmt; eine ewige Eigenthümlichkeit, ein unendlicher Keim der Freiheit läßt sich auf dem Wege des Traducianismus nicht begreifen, weil dieser über den Gattungsbegriff und die damit gegebene naturalistische Auffassung des Individuums nicht hinauskommt. Dem einseitigen Creatianismus zufolge geht dagegen jedes Individuum aus des Schöpfers Hand rein und pur wie ein erster Adam hervor; und die augenscheinliche Abhängigkeit der Individuen von den vorhergehenden Gliedern der Reihe, der Begriff des Ererbten und namentlich das Phänomen der natürlichen Sündhaftigkeit wird unerklärlich. Die heilige Schrift erkennt beide Gesichtspunkte an: „Ich bin aus sündlichem Samen gezeuget und meine Mutter hat mich in Sünden

empfangen"*), heißt es, wodurch der Traducianismus bestätigt wird; daß aber das Vorsehungsauge des Schöpfers über die Geburt des Individuums wacht, bezeugt der Psalmist, wenn er sagt: „Ich danke dir darüber, daß ich wunderbarlich gemacht bin. Es war dir mein Gebein nicht verholen, da ich im Verborgenen gemacht ward, da ich künstlich gebildet ward. Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war"**). Und der Herr spricht zu Jeremias: „Ich bereitete dich im Mutterleibe"***). Verbleibt es auch ein Mysterium, wie in der heimlichen Werkstatt der Menschenbildung Natur und Schöpfung in einander übergehen, wie die Schöpferthätigkeit und die Naturbedingungen einander gegenseitig beschränken — denn wie der Tod hat auch die Geburt ihre Geheimnisse —: so muß doch jedes Individuum auf einmal unter dem Gesichtspunkte des Traducianismus und dem des Creatianismus, oder als Fortsetzung und Glied in der Reihe und als neuer, ursprünglicher Anfangspunkt betrachtet werden. Die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen können wir keine andere Bedeutung beilegen, als die, daß die Seelen als Möglichkeiten in der göttlichen Schöpfertiefe präexistirt haben, ein Satz, der sich sehr wohl mit jenem andern vereinigen läßt, daß sie als Möglichkeiten in der Naturtiefe der Gattung angelegt gewesen sind.

Anm. Wenn wir bei der Betrachtung der Schöpfung der Welt im Allgemeinen den Satz aufgestellt haben, die Welt müsse sowohl unter dem Gesichtspunkte der Naturentwickelung als unter dem der Schöpfung betrachtet werden, so findet dieser Satz seine höchste Anwendung auf den Menschen. Der Mensch ist das vollkommenste Geschöpf, weil er die vollkommenste Natur ist; und er ist die vollkommenste Natur, weil er das vollkommenste Geschöpf ist. Er ist die vollkommenste Natur, indem er Individuum oder Natur in sich selber ist; aber grade deshalb weist keine andere Natur so auf den Schöpfer als ihren Urheber zurück; denn aus einer nur allgemeinen Naturthätigkeit, welche nur Schein-Individuen oder Exemplare hervorbringen kann, läßt sich das Individuum nicht erklären. „Es ist eine Natur", sagen wir, wenn wir zu erkennen geben wollen, daß Jemand ein rechter Mensch ist ein ächtes Individuum, welches Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit in der Seele hat, und darum nicht aus allgemeinen Gattungs- und Arts-Kategorien verstanden werden kann, sondern aus sich selber verstanden werden muß. Aber in demselben

*) Ps. 51.
**) Ps. 139.
***) Jerem. 1, 5.

Maße, als es so von Jemandem gesagt werden kann, daß er eine Natur in sich selber ist, in demselben Maße tritt er als neuer, ursprünglicher Anfangspunkt in der Reihe hervor, d. h. in demselben Maße, als er sich als natura zeigt, zeigt er sich auch als creatura. Obgleich nun jedes menschliche Individuum sowohl unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung, als unter dem der Fortpflanzung zu betrachten ist, so macht doch bei der Betrachtung der menschlichen Individuen ein relativer Unterschied sich geltend, ein Unterschied, welcher derselbe ist, den wir oben als den Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung behandelt haben. Je primitiver, je ursprünglicher die menschlichen Individuen sind, desto mehr lassen sich dieselben unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung auffassen, desto mehr macht sich bei der Frage nach ihrem Entstehen die creatianische Erklärungsweise geltend; je weniger primitiv sie dagegen sind, desto mehr erweisen sie sich nur als Ableger von dem Vorhergehenden und darum nur als Glieder in der Erhaltung der Gattung, des Volkes und der Familie, wie sie auch in der Oekonomie des Gemeinlebens sich als solche erweisen, welche dazu gesetzt sind, zu erhalten, fortzusetzen und zu verlängern, was Andere begründet und angefangen haben. Die Vorstellung von der göttlichen Schöpferthätigkeit tritt alsdann zurück, und die traducianische Erklärungsweise wird die überwiegende, wobei man doch stets vor Augen haben muß, daß dieser Gegensatz nur relativ ist, weil wir in jedem Individuum ein creatianisches Moment voraussetzen müssen, so gewiß als es nicht ein Schein-Individuum, sondern ein wahres, gottebenbildliches Individuum ist. Grade durch den Creatianismus in dem hier angegebenen Sinne ist es, daß die Schöpfung der Menschenwelt sich von der Naturschöpfung unterscheidet. In der Natur sind es im strengeren Sinne nur die Gattungen und Arten, welche geschaffen werden; die Individuen entstehen durch einen fortgesetzten Traducianismus, während die individualisirende Schöpferthätigkeit hier sich nur in flüchtigen und vorbildlichen Andeutungen zu erkennen giebt. Jedes menschliche Individuum enthält dagegen in sich eine ewige Eigenthümlichkeit und damit ein von Gott gegebenes, anvertrautes Pfund, welches, mag es auch bei vielen Individuen in latentem und gebundenem Zustande verbleiben, dennoch als vorhanden vorausgesetzt werden muß, so gewiß als sie gottebenbildliche Geschöpfe sind.

Obgleich nun das creatianische Moment bei vielen Individuen unkenntlich ist, so drängt es sich doch durch die teleologische Betrachtung der Geschichte mit Nothwendigkeit auf. Werfen wir so einen Blick auf die Gruppen von Talenten, welche in entscheidenden Epochen wie neue Sterngruppen an dem Horizonte der Geschichte emporsteigen, und welche offenbar dazu verordnet sind, die Aufgabe eines bestimmten Zeitalters zu lösen: so läßt sich die ursprüngliche Naturbestimmtheit dieser Individuen nur unter der Voraussetzung des Creatianismus erklären. Denn selbst angenommen, daß aus dem fruchtbaren Mutterschooße der Natur unablässig Talente emporquöllen — was übrigens dem Gesetze der Sparsamkeit widerspricht, das uns in dieser Beziehung die Geschichte zeigt —: so würde es doch zufällig

sein, welche Talente die Natur in einer gegebenen Zeitepoche hervorbrächte, weil jeder historische Zeitpunkt der Natur, rein als solche betrachtet, gleichgültig ist. Dagegen das wahre Talent, je eingreifender es in seiner Zeit wirkt, desto mehr zeigt es sich, daß es grade für diese bestimmte geschichtliche Zeit verordnet ist, ja daß es, wie der Prophet sagt, schon im „Mutterleibe" für sein Werk gebildet ist. Nach einer nur pantheistischen Betrachtung ist es allein der historische Zeitgeist, welcher die Individuen zu dem macht, was sie sind. Wenn aber auch diese Anschauungsweise Eine Seite der Sache ausdrückt, so muß doch wiederum gesagt werden, daß die neue Zeit, die neue historische Morgenröthe ja erst in den großen Individuen zum Durchbruch kommt, und daß diese Lichtträger, diese Kinder der Morgenröthe nicht leere Gefäße sind, welche mit jedem beliebigen Inhalt gefüllt werden können, ein Thon, aus dem die Zeit bilden kann, was sie will, sondern originale, grundgeprägte Naturen, welche in sich selber den Quell haben für eine bestimmte Wirksamkeit, durch welche sie selbst ihre Zeit bestimmen. So aber werden wir genöthigt, die göttliche Vorsehung nicht nur als in der Welt des Bewußtseins, sondern auch als in dem dunkeln Naturgrunde der Gattung wirkend zu setzen. Denn wenn man die Vorsehung nur als regierende Vorsehung in der Geschichte, nicht aber zugleich als schaffende Vorsehung in dem Naturgrunde setzt, nicht aber zugleich die umfassende Bedeutung erkennt von des Herrn Wort an den Propheten: „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete; und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest; und stellte dich zum Propheten unter die Völker"*): wie erklärt man dann dieses Zusammentreffen vom Talente und der Aufgabe der Geschichte? Ist es nur ein blinder Naturgenius, der in seinen heimlichen Werkstätten die Werkzeuge der Geschiche bildet, weshalb irrt er alsdann nicht, und bringt einen Dante hervor, wo die Geschichte eines Luthers bedarf? warum bringt er nicht philosophische und contemplative Naturen hervor, wenn die Geschichte praktische Heldennaturen verlangt, und umgekehrt? Die Harmonie zwischen der Naturbestimmtheit der Individuen und der Geschichte findet allein ihren zureichenden Erklärungsgrund (ratio sufficiens) in dem Begriffe einer schaffenden Vorsehung, die auf einmal über Natur und Geschichte Gewalt hat.

Indessen können wir nicht umhin das Vorhandensein des creatianischen Moments auch da vorauszusetzen, wo es nicht erkennbar ist. „Ein Weib, wenn sie gebieret," sagt Christus, „so hat sie Traurigkeit, denn ihre Stunde ist kommen; wenn sie aber das Kind geboren hat, denket sie nicht mehr an die Angst, um der Freude willen, daß der Mensch zur Welt geboren ist"**). Diese Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt geboren ist, ist als geistige Freude nur unter Voraussetzung des Creatianismus denkbar. Die geistige Freude über die Geburt des Kindes ist nicht nur

*) Jerem. 1, 5.
**) Joh. 16, 21.

die Freude über die Erhaltung und Fortsetzung der Gattung oder Familie, sondern die Freude darüber, daß ein wirklich Neues zur Welt geboren ist, welches nie zuvor so gewesen und nie wieder so kommen wird. Daß aber hier ein relativer Unterschied zwischen den verschiedenen Individuen Statt findet, dies geht aus dem Begriffe eines Reiches der Menschheit hervor. Denn ein Reich muß eine Mannigfaltigkeit von Unterschieden und Stufen enthalten; die Schöpferthätigkeit kann nicht an jedem Punkte dieselbe Fülle offenbaren, wie sie auch an jedem Punkte bestimmten Bedingungen der relativ selbständigen Naturthätigkeit oder des traducianischen Moments unterworfen ist. Darum zeigt sich hier schon der Begriff einer Erwählung — ein Begriff, der in einer höheren Form im Reich der Gnade sich uns zeigen wird — denn wir müssen ja schon hier im Reiche der Natur zwischen den auserwählten, begünstigten Naturen, und denjenigen, die in relativem Sinne übersehen und in Schatten gestellt sind, unterscheiden. Es muß aber hervorgehoben werden, daß die natürliche Erwählung, wie wir sie nennen wollen, über den persönlichen Werth der Individuen noch nichts entscheidet. Die Persönlichkeit des Menschen beruht auf der freien Einheit von Talent und Willen, während wir hier diese Einheit nur als eine Möglichkeit betrachten. Woraus denn folgt, daß derjenige, der die größere Möglichkeit hat, keineswegs deshalb auch die größere persönliche Wirklichkeit hat, da vielmehr hier, wie das Christenthum lehrt, die Letzten die Ersten werden können, und der, welcher über Wenig treu war, höher gestellt werden kann, als der, welcher über Vieles untreu war. Und hierin liegt denn zugleich, daß die bloße weltgeschichtliche Bedeutung eines Talents mit dem ethischen Werthe desselben keineswegs Eins ist, weil sich ja eine naturnothwendige und nur instinktartige Entfaltung des Talentes zu einer gewissen Thätigkeit denken läßt, ohne daß dieselbe durch den Willen geheiligt würde.

Was hier mit Rücksicht auf die Individuen von einer in dem Schöpfungsverhältnisse gegründeten natürlichen Erwählung gesagt ist, gilt auch von den Völkerindividualitäten. Obgleich jedes Volk dazu bestimmt ist, eine Seite des göttlichen Ebenbildes darzustellen, so muß doch hier unterschieden werden zwischen den mehr primitiven und den abgeleiteten Naturen, zwischen solchen, welche mehr die Idee der Schöpfung, und solchen, welche mehr die Idee der Erhaltung ausdrücken.

§. 75.

Die ganze Mannigfaltigkeit von gottebenbildlichen Individuen, von Völkern, Zungen und Geschlechtern hat ihre Einheit in dem göttlichen Logos, dem unerschaffenen Ebenbilde Gottes (imago dei absoluta), welcher in der Fülle der Zeiten selber Mensch wird. Würde der göttliche Logos selbst nicht Mensch, so würde das Ideal der Humanität nicht realisirt sein; denn jedes von den geschaffenen

Individuen stellt nur eine unvollkommene, eine relative Einheit von Logos und Mensch, von dem unerschaffenen und dem erschaffenen göttlichen Ebenbilde dar. Der Mensch gewordene Logos offenbart die ganze Fülle des Ideals, darauf die menschliche Natur ursprünglich angelegt ist, welches aber in jedem endlichen Individuum nur unvollständig realisirt werden kann. Würde der göttliche Logos nicht Mensch, so würde die Menschheit ohne einen wirklichen Einheitspunkt und ohne Haupt sein; es würde ihr der wirkliche Mittler fehlen, welcher die Gattung von dem erschaffenen Abhängigkeitsverhältniß in das geistige Freiheitsverhältniß hineinführen kann, welcher sie von der Naturstufe des Lebens auf die Stufe der Vollendung und Wesenheit erheben kann. Wir bekennen uns deshalb zu dem urchristlichen Gedanken, daß der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde und in die Welt gekommen wäre, wenn auch die Sünde nicht hineingekommen wäre*), zu dem Gedanken, daß, als Gott den Menschen schuf nach seinem Bilde, da schuf er ihn nach dem Bilde seines Sohnes, aber nach dem Bilde des Sohnes, der incarnirt werden sollte, so daß also bei der Schöpfung des Menschen das Christusbild Gott vorschwebte, dasselbe der Prototypus ist, danach der Mensch erschaffen ist.

Der erste Adam.

§. 76.

Während die Kirche die Frage nach dem Anfange des Menschengeschlechts und der Geschichte dadurch beantwortet, daß sie auf Ein erstes Menschenpaar hinweist**), und in dem ersten Adam das natürliche Vorbild des zweiten Adams, der in der Fülle der Zeiten kommen wird***) erkennt: so hat hingegen zu allen Zeiten eine andere Anschauungsweise sich geltend gemacht, die da behauptet, daß das Menschengeschlecht sich aus mehreren von einander unabhängigen Punkten entwickelt habe. Da dasjenige, nach welchem hier gefragt wird, außerhalb der Bedingungen der gegenwärtigen Erfahrung liegt,

*) Vergl. Irenäus adv. haer. 5. B. 16. Cap. Gleichfalls Eph. 1, 10. Col. 1, 15. 18. Eph. 4, 24. Col. 3, 10. 11.

**) 1 Mos. 2, 22. Matth. 19, 4. A. G. 17, 26.

***) Röm. 5, 12. 1 Kor. 15, 45.

so beruht die Beantwortung desselben am Ende auf der allgemeinen Grundanschauung von der Bestimmung und dem Zustande des Menschen. Die naturalistische Anschauung, welche die Offenbarung als die nothwendige Voraussetzung für die menschliche Freiheitsentwickelung nicht anerkennt, betrachtet den Ursprung des Menschenlebens ganz und gar unterdem Typus der Naturentwickelung. In verschiedenen Gegenden des Erdballs läßt sie Autochthonen aus dem Schlamme der Materie emportauchen; unter dem Kämpfen und Ringen mit den Naturkräften ist endlich bei einzelnen dieser Erdgebornen der prometheische Funke des Genies hervorgesprungen, und diese sind Heroen der Kultur und Humanität geworden und haben ihre Brüder auf dem Wege der „Selbstbefreiung" weiter geleitet. Mag nun diese Anschauung auf dem Deismus sich gründen, der zwar einen Schöpfer hinter den Sternen anerkennt, aber einen Schöpfer, der, nachdem er seiner Welt den ersten Anstoß zur Entwickelung gegeben hat, fortan nur sich als Zuschauer verhält; oder mag sie sich auf dem Pantheismus gründen und den Menschengeist als eine sich entfaltende Kraft der Gottheit betrachten: jedenfalls hat sie den Begriff des wahren Schöpfungsverhältnisses und des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen verkehrt. Denn ist der Mensch das gottebenbildliche Geschöpf, so muß das schaffende Princip auch das Princip der Entwickelung sein; und die wahre menschliche Entwickelung kann nicht als sich selber überlassen gedacht werden, sondern muß durch Offenbarung und Gnade geleitet werden.

§. 77.

Erkennen wir, daß es die Bedeutung der Geschichte ist, das lebendige Wechselverhältniß zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen, zwischen Selbstbewußtsein und Offenbarung darzustellen; daß es ihr Endzweck ist, daß Gott und Mensch völlig vereinigt werden, so muß auch dieses Wechselverhältniß und diese Vereinigung in dem Anfange der Geschichte als in einem fruchtbaren Keim vorhanden gewesen sein. Die Menschheit soll sich nicht bloß leiblich fortpflanzen; sie soll sich auch geistig fortpflanzen durch Tradition, durch heilige Ueberlieferung. Und so gewiß als Offenbarung und heilige Ueberlieferung die gottebenbildliche Entwickelungsgeschichte begründet, eben so gewiß kann diese Geschichte nur Einen Ausgangspunkt haben, weil dies die Bedingung ist für die Fort-

pflanzung der heiligen Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht. Die Vorstellung von dem Paradiese und dem ersten Adam ist daher nicht nur in dem Buchstaben des Christenthums, sondern in dem Geiste desselben begründet; und die entgegengesetzte Betrachtung muß als pelagianisch verworfen werden, weil sie die Freiheit ohne göttliche Gnade, das Selbstbewußtsein ohne ein göttliches Wort beginnen läßt. Und wie das Menschengeschlecht, unter dem Gesichtspunkte der geistigen Fortpflanzung, mit Einem Ausgangspunkt gedacht werden muß, so macht sich dieselbe Forderung geltend, wenn wir dasselbe unter dem Gesichtspunkte der natürlichen Fortpflanzung betrachten. Denn da der Mensch Einheit von Geist und Natur ist, da die geistige und seelische Entwickelung durch eine entsprechende Naturbeschaffenheit bedingt ist, so ist auch die geistige Einheit des Geschlechts durch die natürliche Einheit desselben, oder dadurch bedingt, daß das ganze Menschengeschlecht „aus Einem Blut" entsprungen ist. Relativ können wir dieses erkennen in dem Verhältniß zwischen Eltern und Kindern, in Familien und Volksstämmen, wo die geistige Verwandtschaft von der Blutsverwandtschaft nicht zu trennen ist, müssen aber auch dieses Naturverhältniß auf das Geschlecht in seiner Ganzheit übertragen. Und obgleich diese Seite der Betrachtung die dunklere ist, so ist es doch klar, daß nur unter Voraussetzung „der ersten Eltern" die Betrachtung der allgemeinen, angebornen Sündhaftigkeit in ihrem christlichen Sinne geltend gemacht werden kann. Unter Voraussetzung von Autochthonen, von vielen von einander unabhängigen Ausgangspunkten, muß die allgemeine Sündhaftigkeit als Etwas betrachtet werden, das zur ursprünglichen Einrichtung der Schöpfung mitgehört. Aber nur unter Voraussetzung „der ersten Eltern" kann sie als Etwas betrachtet werden, das da hineingekommen und zu Allen hindurchgedrungen ist.

Anm. In dem ersten Adam kommt der Creatianismus zu seiner vollständigsten Bedeutung. Der erste Adam ist erschaffen in einem Sinne, wie keiner seiner Nachkommen es ist. Sein Erscheinen ist ein Wunder für die ganze Natur, welche für dasselbe nur die Bedingungen abgeben, es aber nicht bewirken kann. Dies Wunder ist es, dem der Naturalismus entgehen will, wenn er annimmt, daß das Menschengeschlecht durch eine generatio aequivoca entstanden sei, daß das flüssige Element im Anfange geschwängert gewesen sei mit Lebenskeimen, welche unter einem Zusammentreffen gewisser physikalischer Bedingungen (Temperatur, Electricität, Galvanismus u. s. w.) sich zu menschlichen Organismen entwickelt

hätten. So scheint Alles natürlich zuzugehen und das Wunder glücklich aus dem Wege geschafft zu sein; denn wäre das Wunder erst an Einem Punkte des Systems eingeräumt, so könnte es ja auch an andern Punkten wiederkehren, namentlich bei der Erscheinung des zweiten Adams in der Mitte des Menschengeschlechts! Aber entgeht man wirklich dem Wunder? Dieses eigenthümliche Zusammentreffen von Naturbedingungen, welche für die Entwickelung der in der Natur schlummernden Menschenkeime erfordert werden, diese vorausbestimmte Harmonie, ist sie nicht ein teleologisches Wunder? Und ist es nicht ein Widerspruch mit dem, was man sonst ewige Naturgesetze nennt, d. h. mit den Gesetzen der jetzt bestehenden Erfahrung, wenn wir an verschiedenen Orten des Erdballs aus dem „flüssigen Element" uns sollen Menschen emporsteigen denken, sei es, daß sie in Gestalt von Kindern oder von Erwachsenen erscheinen. Ist denn diese Erklärung von dem Räthsel des Ursprungs der Menschen begreiflicher, als wenn wir mit der mosaischen Ueberlieferung uns vorstellen, daß Gott der Herr den Adam aus Erde bildete und ihm Geist von seinem Geiste einblies? Das Unerklärliche, das der sinnlichen Wahrnehmung Unzugängliche bleibt jedenfalls, weil wir jedenfalls über die jetzigen Bedingungen der Erfahrung und sinnlichen Wahrnehmung hinausgeführt werden: der Unterschied aber ist dieser, daß wir im ersten Falle auf eine monströse Vorstellung kommen, weil das Wunder durch blinde Kräfte bewirkt wird; während die letzte Vorstellung Ehrfurcht und Bewunderung weckt, weil das Wunder vom Geiste, von der heiligen Weisheit bewirkt wird.

Es kommt der Dogmatik nicht zu, auf die naturwissenschaftlichen und sprachwissenschaftlichen Untersuchungen über die Unterschiede der Menschenracen, der Volksstämme und Sprachstämme näher einzugehen. Man hat bekanntlich bald die Verschiedenheiten als das Ursprüngliche vorausgesetzt, bald aus der vorausgesetzten Einheit die Verschiedenheiten entwickelt. Beide Erklärungsarten haben für sich die Autorität angesehener Forscher. Denn die Welt der Erfahrung ist zweideutig und hier steht Zeichen wider Zeichen. Es kommt aber nicht nur an auf eine Mannigfaltigkeit von Gründen für und wider, sondern auf den Einen zureichenden Erkenntnißgrund. Eine wie große Bedeutung auch den naturwissenschaftlichen Forschungen zukommen mag, so können dieselben doch in dieser Frage uns nicht weiter führen, als zu einer Vermuthung, einer Annahme, welche sie durch Betrachtung der Thatsachen zur „höchsten Wahrscheinlichkeit" zu bringen suchen. Und obgleich wir für die Annahme der Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Paare große naturwissenschaftliche Autoritäten andern nicht minder großen, die das Entgegengesetzte behaupten, gegenüber stellen können, so kann die Dogmatik sich doch nicht auf naturwissenschaftliche Vermuthungen und Annahmen stützen wollen. Sie muß wissen, daß das letzte Ja und Nein in diesen Untersuchungen darauf beruht, wie man denkt über die Begriffe Schöpfung, Offenbarung und heilige Ueberlieferung, über das Verhältniß zwischen Geist und Natur; und hier befindet sich die Dogmatik auf ihrem eignen Gebiet und muß die Frage nach ihren eignen

Gesetzen entscheiden, den naturwissenschaftlichen Untersuchungen es überlassend, ihren eignen Gang zu gehen, in der Zuversicht, daß das letzte Wort der Naturwissenschaft nicht eine Verneinung des Wortes der Offenbarung sein kann.

§. 78.

Das wahre Gottesverhältniß kann in dem ersten Adam nicht als ein Zustand der Vollkommenheit gewesen sein, auch nicht als eine bloße Anlage, sondern als ein lebendiger Anfang, welcher die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwickelung und Erreichung der Bestimmung des Menschen in sich schloß. Es ist die Einseitigkeit der Augustinischen Dogmatik, die Begriffe Unschuld und Heiligkeit zu verwechseln, dem ersten Menschen eine Reinheit des Willens, eine Klarheit der Erkenntniß beizulegen, welche nur als das Endziel einer freien Selbstentwickelung gedacht werden kann. Die Augustinische Dogmatik hat einer doketischen Auffassung des ersten Adam nicht entgehen können, indem seine wahre Menschennatur ein Schein wird, wenn seine angeborne Unschuld als wirkliche Heiligkeit gedacht werden soll. (Vgl. 1 Kor. 15, 45—47, wo es ausdrücklich angedeutet wird, daß der erste Adam nur auf der Naturstufe des Lebens stand, wohingegen das Reich des Geistes als solches erst mit dem zweiten Adam kam). Die pelagianische Dogmatik dagegen verwechselt die Unschuld mit der thierischen Rohheit, und setzt das ursprüngliche Ebenbild Gottes in Adam nur als eine schlummernde Anlage. Aber der seiner bloßen Anlage überlassene Mensch kann es nie zu wirklicher Religion bringen, wie an den jetzigen Wilden zu sehen ist, bei welchen die bloße Anlage allerdings vorausgesetzt werden muß, die aber doch eine völlige religiöse Ohnmacht zeigen, indem sie nicht dahin kommen können, die Entwickelung ihrer Anlage anzufangen, und erst einer von außen kommenden Einwirkung bedürfen. Indem wir daher ebenso wenig durch die bloße Anlage als durch einen entwickelten Zustand der Vollkommenheit befriedigt werden können, sagen wir, daß der erste Adam den lebendigen Anfang des wahren Gottesverhältnisses gehabt hat. Dieser Anfang einer seligen Lebensentwickelung in erschaffener Abhängigkeit, dieser lebensschwangere Ausgangspunkt für die Freiheit, welcher eine selige Zukunft in sich schließt, ist der Begriff des Paradieses.

Anm. Grade weil das Paradies außerhalb der Bedingungen für die jetzige Erfahrung liegt, ist es der Kritik nicht schwer, die Unmöglichkeit, sich eine anschauliche Vorstellung von dem ersten Adam zu bilden, darzuthun. Es verhält sich mit der Vorstellung von dem Paradiese, von den ersten Dingen des Menschenlebens, wie mit der Vorstellung von den letzten Dingen, von dem zukünftigen Leben. Beide liegen jenseits der Bedingungen der gegenwärtigen Erfahrung, weshalb es auch so Viele giebt, welche sie für bloße Phantasiegebilde erklären. Aber weil wir nicht auf eine erfahrungsmäßige Weise das Paradies unserer Vergangenheit und unserer Zukunft anschauen können, sind wir nichts desto weniger genöthigt, es zu denken, wie wir dasselbe auch im Glauben sehen als in einem Spiegel und einem dunkeln Wort. Obgleich also der erste Adam wie eine in Nebel gehüllte, unbestimmte Gestalt im Hintergrunde des Geschlechtes steht, wie eine dunkle Erinnerung, ebenso unbestimmt wie die Erinnerung an das erste Erwachen des Selbstbewußtseins für den einzelnen Menschen es ist: so kommt doch unser Gattungsbewußtsein, wenn es sich auf sich selbst besinnt, mit Nothwendigkeit immer auf diese dunkle Erinnerung zurück, weil ohne dieselbe unserm Gattungsbewußtsein die Einheit und der Zusammenhang fehlen würde.

Es ist wohl begründet, wenn Steffens, indem er in der jetzigen Erfahrung ein Analogon des Paradieses aufsucht, er dieses in der ersten Begeisterung, der ersten Liebe zu dem Ewigen, der ersten Begegnung des menschlichen und göttlichen Geistes findet. Die Geschichte aller großen Thaten, aller großen Gedanken hat mit einer fruchtbaren Begeisterung angefangen, mit einem Moment, welches vorbildlich, obgleich seiner selbst nicht bewußt, die Fülle einer ganzen Zukunft in sich schloß. Bei jedem höher begabten Menschen, in jeder reicheren Epoche der Geschichte läßt sich so ein relatives Paradies nachweisen. Nur was in diesem Anfange gekeimt hat, kann Frucht werden; und nur diejenige Entwickelung ist gesund, welche ihrem von Gott gegebenen Anfange getreu bleibt. Diese erste Begeisterung, diese Inspiration ist das Moment der Schöpfung in dem Reiche des Selbstbewußtseins. Keine geistige Schöpfung kommt kraft der bloß psychologischen Möglichkeit zu Stande, sondern diese muß durch eine höhere Begeisterung befruchtet und erweckt werden. Die bloße Vernunftanlage haben alle Menschen, aber nur derjenige hat den Geist, welcher dieselbe in einer fortschreitenden Entwickelung verwirklichen kann; und die Gabe, einen Anfang zu machen, ist jederzeit das eigenthümliche Kennzeichen des Genies. Wie die Geschichte jedes bedeutenderen Individuums, jedes bedeutenderen Volkes auf einen solchen Anfang des Geistes zurückweist, so muß der erste Adam den Anfang des Geistes zu der Entwickelung gehabt haben, welche den Eintritt des zweiten Adams vorbereiten sollte, mit dem eine neue Schöpfung, ein neues Reich des Geistes, das Reich der Weltvollendung in Kraft treten sollte. Und der menschliche Geist, welcher den Zusammenhang mit seiner ersten Liebe, mit seiner gottbegeisteten Vor-

zeit verloren hat, ist ein gefallener Geist, der damit zugleich seine Zukunft verloren hat.

Der Abfall des Menschen von Gott.

§. 79.

Der paradiesische Zustand muß aufgehoben werden, insofern als das göttliche Ebenbild nicht nur ein gegebenes, sondern ein selbsterworbenes sein soll. Die Freiheit des Menschen muß daher in die Versuchung hineingeführt werden. Die Möglichkeit der Versuchung liegt darin, daß es außer Gott eine Welt giebt, die für Gott genommen werden, eine glänzende Herrlichkeit, die Gott vorgezogen werden kann, und daß diese Doppelseitigkeit in des Menschen eigener Natur sich wiederholt, indem er sowohl das weltebenbildliche als das gottebenbildliche Geschöpf ist. Betrachten wir die Versuchung psychologisch, so können wir sagen, daß es die entgegengesetzten Grundtriebe der menschlichen Natur sind, welche in der Versuchung den Willen suchen. Betrachten wir dagegen die Versuchung metaphysisch, so müssen wir sagen, daß es übermenschliche Mächte sind, nämlich Gott und das kosmische Princip, welche durch den Trieb den Menschen suchen, um ihn zu versuchen und zu einer Entscheidung zu nöthigen. Daß Versuchung sein muß, läßt sich aus dem Begriff der erschaffenen Freiheit mit Nothwendigkeit herleiten*); daß aber ihr Ausfall ein Sündenfall geworden ist, kann nur gewußt werden kraft einer geschichtlichen und psychologischen Erfahrung.

Anm. In der mosaischen Erzählung von dem Sündenfall (1 Mos. 3) haben wir eine Einheit von Geschichte und heiliger Symbolik, eine bildliche Darstellung einer wirklichen Thatsache. Die Begebenheit des Sündenfalls ist hier von einem Bewußtsein dargestellt, dem sowohl das Paradies als der Sündenfall jenseitig und vorgeschichtlich ist, weshalb es auch von demselben keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare, eine verblümte Erkenntniß geben kann, wie in einem Spiegel und einem dunkeln Wort.

Indem wir dieses Wort zu deuten suchen, wollen wir zuerst auf die mystischen Bäume, die in dem Garten stehen, die Aufmerksamkeit richten. Daß der Baum des Lebens das Leben in Gott bezeichnet, scheint an und für sich klar zu sein; der Baum der Erkenntniß dagegen ist zweideutig.

*) Vgl. Sibberns Pathologie, p. 67.

Daß derselbe ohne Weiteres die Erkenntniß bedeuten sollte, und daß diese an und für sich den Menschen verboten sein sollte, kann nicht die rechte Erklärung sein; denn Gott selbst führt ja den Menschen in die Ueberlegung hinein, indem er ihm den Gegensatz zwischen den beiden Bäumen zeigt, Gott selbst erweckt ja das Bewußtsein von dem Unterschied zwischen dem Guten und Bösen, indem er das Verbot giebt. Deshalb sagen wir: nicht der Gedanke des Gegensatzes und Unterschiedes — denn der Gedanke des Bösen wird ja von der heiligen Schrift sogar in das Bewußtsein Christi, des zweiten Adams, hineingelegt —, sondern die Erfahrung des Bösen, diejenige Kenntniß des Guten und Bösen, welche daraus entspringt, daß der Mensch das Böse in sein Sein aufgenommen hat, bringt den Tod mit sich. Der Mensch soll also nur das Böse als die überwundene Möglichkeit erkennen; er soll die verbotene Frucht nur sehen —; ißt er aber davon, so ißt er sich zum Tode. Lernt er das Böse als eine Wirklichkeit in seinem eigenen Leben kennen, so fällt er ab von seiner Bestimmung, vernichtet den Zweck seiner Schöpfung.

Aber der Mensch würde vom Baume der Erkenntniß nicht gegessen haben, wenn nicht die Frucht desselben für ihn einen besondern Reiz gehabt hätte, und in einem gewissen Sinne der Frucht auf dem Baume des Lebens den Rang streitig zu machen scheinen könnte. „Und das Weib schauete an, daß von dem Baume gut zu essen wäre, und lieblich anzusehen, daß es ein lustiger Baum wäre, weil er klug machte." Die lockende Frucht ist das glänzende Weltphänomen, und indem er von dieser Frucht ißt, kann der Mensch wie Gott werden, weil er sich selbst in seiner Freiheit, sich als Herrn der Welt erfassen kann. Der Baum des Lebens dagegen ist der Baum der Gnadengaben, und wenn der Mensch von diesem Baume ißt, so darf er gern essen von allen andern Bäumen des Gartens (2, 9), darf gern sich alles Geschaffene aneignen, weil er es Alles als eine Gabe vom Herrn empfängt. Aber auf dem mystischen Baume der Erkenntniß leuchtet das Geschaffene in seinem eigenen Glanze, in seiner eigenen Herrlichkeit. Die Geschichte des ganzen Heidenthums giebt hiezu den Kommentar. Die Heiden ließen sich von der Frucht bethören; sie gaben ihr Herz hin an diese Welt, sie liebten das Geschöpf mehr als den Schöpfer. Die liebliche Gestalt der erschaffenen Dinge betrog sie, und sie liebten das Sichtbare mehr als das Unsichtbare.

Außer dem Baume der Erkenntniß ist da noch eine zweite mystische Figur, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht, nämlich die Schlange. Der Mensch wird nämlich nicht von sich selbst dazu versucht, von dem Baume zu essen, sondern von der Schlange. Soviel ist klar, daß wir von einer natürlichen Schlange auf ein Princip zurückgeführt werden, auf ein Princip, welches einen Gegensatz nicht nur zu dem Menschen, sondern zu Gott selbst bildet. Denn die Schlange redet das Gegentheil von dem, was der Herr redet, stellt gradezu ein Nein dem göttlichen Ja entgegen. „Ihr werdet mit nichten sterben, wenn ihr von dem Baume esset." Außer Gott und dem Menschen, giebt es also noch ein Drittes, welches in dieser Ge-

schichte thätig ist. Schon die jüdische Offenbarungsweisheit hat die Schlange auf den Teufel gedeutet*). Obgleich auch wir in der Lehre vom Teufel auf die Schlange zurückkommen werden, so können wir hier doch vorläufig es unterlassen, auf die entwickelte Lehre vom Teufel einzugehen, zumal da die Erzählung selbst nicht den Teufel nennt. Die Hauptfrage bleibt, was ist das für ein Princip in der Schöpfung, welches den Menschen dazu versuchen kann, von Gott abzufallen, oder, wenn wir hier die Vorstellung vom Teufel einführen wollen: was ist das für ein Princip in der Schöpfung, worin das Teuflische seine Möglichkeit hat? Wir antworten: Es ist das kosmische Princip selbst, gedacht in seinem Verhältnisse des Gegensatzes zu Gott, das Princip der Weltautonomie, der Weltselbständigkeit. Wie die Creatur eine Gott zugewandte Seite hat, so hat sie auch eine sich selbst zugewandte Seite, eine Tendenz zum Fürsichbestehen und Selbstbestehen, eine Tendenz sich in Eigenheit, in Selbstheit zu bewegen. Das kosmische Princip hat die Bestimmung, dem Reiche Gottes untergeordnet zu werden: um aber zum dienenden Grunde gemacht werden zu können, muß es sich regen als eine reizende Macht, muß es dem Menschen entgegentreten und ihm die Möglichkeit zeigen gegen Gott sich zu erheben, Nein zu sagen, wo Gott Ja sagt. Die moralische Erklärung hat die Schlange betrachtet als ein Symbol des im Menschen sich regenden Selbständigkeits-Triebes, welcher ihn dazu reizt, ohne den Schöpfer frei zu sein. Aber dieser Selbständigkeitstrieb würde sich ja nicht im Menschen regen können, wenn er nicht in dem Zustande der Creatur überhaupt gegründet wäre, wenn er nicht in einem Princip, das sich in allem Erschaffenen regt, seine tiefere Wurzel hätte. Die Schlange ist der Ausdruck für dieses Princip, welches sich an den Menschen heranschleicht, um Eingang zu gewinnen, und von welchem, obgleich es sich durch den Trieb dem Menschen nähert, man nichts desto weniger sagen kann, daß es außerhalb des Menschen ist, daß es eine übermenschliche Macht ist, weil es sich in der ganzen Schöpfung regt. Ein nothwendiger Zusammenhang ist endlich zwischen der Schlange und der Frucht. Die Frucht ist das glänzende Weltphänomen, welches dazu einladet, genossen, in Besitz genommen zu werden. Die Schlange dagegen ist das weltliche Princip, welches dem Phänomen für das Bewußtsein Bedeutung giebt. Ohne dem Menschen die Frucht zu zeigen, könnte die Schlange bei dem Menschen nicht Eingang finden; denn ein versuchendes Princip, welches keine entsprechende Wirklichkeit aufzeigen kann, welches keine Herrlichkeiten anzubieten hat, ist nur ein ohnmächtiger Schatten. Andererseits aber würde die Frucht den Menschen nicht locken können, wenn die Schlange dieselbe nicht mit dem menschlichen Selbständigkeitstriebe in Verbindung gebracht hätte, wenn sie nicht dem Menschen vorgestellt hätte, daß er durch das Genießen der Frucht zu dem Genusse seiner eignen Freiheit gelangen würde. Alle Herrlichkeiten der Welt würden den Menschen nicht verlocken können, wenn sie ihm nicht

*) Weish. 2, 24.

zugleich sein eignes Bild in einem verlockenden Lichte zeigten. Das hier bezeichnete Zwiefache wiederholt sich später in jeder Sünde. Es wird keine Sünde verübt, ohne daß beides, Frucht und Schlange, vorhanden ist, ein lockendes Phänomen, welches die Sinnlichkeit versucht, und ein unsichtbarer Versucher, welcher dem Menschen ein täuschendes Bild der Freiheit vorhält.

Bedenken wir, daß der Zustand des ersten Menschen der der unbefestigten Unschuld war, und daß wir, obgleich wir der buchstäblichen Auffassung der Frucht und der Schlange nicht folgen, dennoch in diesen versuchende, von dem Menschen selbst verschiedene Mächte erkannt haben, so erkennen wir auch die Wahrheit in der Vorstellung, daß der Mensch verführt worden ist. Liegt auch hierin ein Moment der Entschuldigung für den gefallenen Menschen, so muß doch auf der andern Seite festgehalten werden, daß er nur verführt ward, indem er sich verführen ließ; — und mit Beziehung auf diesen Ausfall der Versuchung können wir keineswegs den Satz anwenden, daß das Wirkliche das Vernünftige ist. Freilich sagt Jehova: „Siehe, Adam ist geworden als unser Einer", und man hat hieraus geschlossen, die Schlange habe nicht gelogen, sondern der Sündenfall sei nothwendig gewesen, damit der Mensch seine Bestimmung als freies, selbständiges Wesen erreiche. Aber der Zusammenhang zeigt deutlich, daß obgleich der Mensch in gewissem Sinn ward „wie Gott", so war es doch auf die unrichtige Weise, und „Cherubim mit den flammenden Schwertern" zeigen, daß die Selbständigkeit und Freiheit, welche der Mensch durch den Sündenfall gewann, in unvereinbarem Widerspruch mit der „Heiligkeit" stand, eine Eigenschaft, die in der wahren Gottähnlichkeit doch nicht fehlen darf.

Das Mysterium des Sündenfalls.

§. 80.

Obgleich der Sündenfall eine wahre Geschichte ist, welche, nachdem sie sich Einmal zugetragen hat, eine allgemeine Geschichte geworden ist, so ist dieselbe doch keine ewige Geschichte, worin enthalten sein würde, daß die Sünde vom Begriff des Menschen unzertrennlich wäre, daß die Sünde nicht ausbleiben könne, wenn der erschaffene Geist seine Bestimmung erreichen soll. Die speculative Betrachtung, welche das Böse als eine nothwendige Bestimmung in dem Begriffe der Welt begreifen will, kann theils sich an die Natur wenden, theils an die Geschichte, theils an das Uebernatürliche und Uebergeschichtliche, an den göttlichen Rathschluß, um hier den nothwendigen Ursprung des Bösen zu finden. Allein weder aus dem Verhältniß der Freiheit zu der Natur, noch aus dem Begriffe

der weltgeschichtlichen Entwickelung der Freiheit, noch aus dem göttlichen Rathschluß, weder aus dem Geschaffenen, noch aus dem Ungeschaffenen läßt sich die Nothwendigkeit des Bösen ableiten; nur die Möglichkeit des Bösen läßt sich darthun. Aber das Böse ist diejenige Möglichkeit, welche ewig eine Möglichkeit verbleiben sollte; die Wirklichkeit desselben läßt sich daher nur fassen als entspringend aus dem freien Willen der Creatur, deren Selbstverfinsterung insofern unbegreiflich sein muß, als dieselbe grade der Abfall von der göttlichen Vernunftnothwendigkeit ist. Um dieses näher zu entwickeln, wird es nöthig sein, das Verhältniß des Bösen zur Natur, zur Geschichte und zum göttlichen Rathschluß zu betrachten.

§. 81.

Die Natur selbst als das Böse zu setzen, ist ebenso falsch wie die Freiheit selbst als das Böse zu setzen und gehört nur dem orientalischen Manichäismus an. Dagegen hat die occidentalische Speculation unter verschiedenen Wendungen die Nothwendigkeit des Bösen aus dem Verhältnisse der Freiheit zu der Natur abzuleiten, den Sündenfall als den Ausdruck für den nothwendigen Uebergang des Menschengeschlechts von dem Naturstande in den Culturstand zu begreifen gesucht. Während für das Thier der Naturstand der normale ist, ist derselbe für den Menschen der Zustand, der nicht sein soll, sondern aufgehoben werden muß, weil der Mensch ein denkendes, freies Wesen ist. Durch seinen Gedanken, seine Freiheit muß sich der Mensch von der Natur frei machen. Die erste Aeußerung des selbstbewußten Gedankens und Willens kann indessen nicht anders, als mit der natürlichen Rohheit, mit der Endlichkeit des Triebes, mit der Zufälligkeit des Begehrens behaftet sein. Das erste Losreißen von der Einheit mit der Natur, der erste, selbständige Freiheitsakt kann nur als Willkür, die niedrigste Form der freien Selbstbestimmung hervortreten. Aber in dem willkürlichen Handeln setzt das Ich sich in Widerspruch mit seinem eigenen Begriff, mit der allgemeinen, vernunftnothwendigen Freiheit. Es ist böse geworden, denn es hat den Widerspruch zwischen seiner Einzelheit und seinem allgemeinen Wesen, zwischen seiner subjectiven Willkür und der Nothwendigkeit der Vernunft in sich aufgethan. Diese Erfahrung von dem doppelten Wesen, von dem Widerspruch in seinem eigenen Innern ist die bittere Frucht, welche

der Mensch sich vom Baume der Erkenntniß pflückt. Wie es aber der Gedanke ist, welcher den Menschen aus dem Naturparadiese, welches die Thiere nie verlieren können, vertreibt, so ist der Gedanke es auch, der die Erlösung von diesem Zwiespalt enthält, indem derselbe den Willen zur Resignation und zum Aufgeben seines Egoismus führt, ihm die Versöhnung in der Welt der Cultur, der Sittlichkeit und der Religion schenkt. Der Gedanke ist hier der Pfeil, der da verwundet und heilt. Sündenfall und Versöhnung geben so den ewigen Typus ab für die endliche Freiheitsentwickelung, ein Typus, der nicht nur in den verschiedenen Epochen der Geschichte, sondern auch im Leben der Individuen sich wiederholt.

Anm. Diese Theorie von der Nothwendigkeit des Bösen ist vornehmlich von Hegel entwickelt worden. Der Grundgedanke ist übrigens auch in andern Systemen unserer Zeit erschienen. So läßt Fichte das Ich damit anfangen von dem Nicht-Ich gebunden zu sein, weil das Ich seinem Begriffe nach selbst sich die Freiheit erkämpfen soll, und er setzt das Böse als die vis inertiae, zufolge der das Ich in dem gegebenen Naturstande verbleiben und diesen festhalten wolle, statt daß es sich die Arbeit übernehmen sollte, über denselben hinaus zu gehen. Wenn Schleiermacher sich die Sünde daraus erklärt, daß das sinnliche Bewußtsein vor dem Gottesbewußtsein einen Vorsprung gewonnen hat, so wird hiemit gleichfalls gesagt, daß das höhere geistige Bewußtsein des Menschen in dem Naturzustande gebunden ist, welches endlich dem Menschen als ein Mißverhältniß, als Etwas, von dem er muß erlöst werden wollen, aufgehen muß. Kant und Schiller deuteten den Sündenfall als den nothwendigen Uebergang der Vernunft von dem Naturstande in den Culturstand, und eine poetische Ausführung dieses Gedankens ist in Baggesens Adam und Eva gegeben.

§. 82.

Während die christliche Lehre sich das Paradies als die Wiege des Menschengeistes, die von schirmenden Mächten umschwebt ist, denkt, ist hier das Paradies nur als ein Thiergarten gedacht. Daß der Mensch von Natur böse sei, gilt hier als eine unbedingte, eine ewige Wahrheit; denn der Naturstand der Freiheit ist ein Widerspruch mit der Idee und als solcher an sich selbst ein gefallener Zustand. Es muß aber geläugnet werden, daß das Schlechte, geschweige denn das Böse im Begriffe des Naturstandes liege. Der Begriff der Unschuld als der guten Unmittelbarkeit, des unbewußten seelischen Lebens in dem Guten und Wahren, enthält keinen andern Widerspruch, als denjenigen, der im Begriff der Kindheit selbst

liegt, daß dieſelbe nämlich nur noch das Unvollkommene, noch nicht das ſich ſelbſt klare Mannesalter iſt. Daß aber der in der Naturform verhüllte Gedanke und Wille an und für ſich nicht nur die unvollkommene, ſondern die falſche Geiſtigkeit ſein ſollte, daß die kindliche Reflexion nicht nur die unvollkommene, ſondern die falſche Freiheit ſein ſollte, wodurch wir erſt zum Begriff des Böſen gelangen, iſt nirgends bewieſen worden. In demſelben Maaße nämlich, als das Selbſt- und Weltbewußtſein in ſeiner Entwickelung fortſchreitet, in demſelben Maaße muß auch in dem normalen Zuſtande das Gottesbewußtſein als das Herrſchende in der Seele, die nach dem Bilde Gottes geſchaffen iſt, ſich entwickelnd gedacht werden. Mag nun auch geſagt werden müſſen, daß das Heilige von Anfang an nur unter der Form des gefühlten Gewiſſens, als religiöſer Trieb und kindliche Vorſtellung zugegen ſein kann: immer wird doch der Begriff einer guten Natur als des guten Anfangs der rechten Freiheitsentwickelung ſeine Gültigkeit haben. Wir klagen nicht das Kind an, weil es nicht das Bewußtſein des Mannes hat, ſondern wir klagen die Unart der Natur im Kinde an, und ſprechen damit aus die Forderung und den Mangel — nicht des bewußten, ſondern des unbewußten Guten, der guten Natur. Die gewiſſenloſe Willkür liegt nicht in dem Begriffe der erſten Reflexion der Freiheit, freilich aber liegt hierin die Möglichkeit, ſich gegen das Gewiſſen zu beſtimmen. Wenn die Erfahrung uns den jetzigen Naturſtand als geiſtverlaſſene Rohheit, als gewiſſenloſe Begehrlichkeit zeigt, ſo zeigt dies nur, daß das Natürliche ſeine urſprüngliche Einheit mit dem Ethiſchen verloren hat, welche Einheit nicht nur als diejenige, welche hervorgebracht werden ſoll, gedacht, ſondern ebenſo ſehr als wahrer Ausgangspunkt vorausgeſetzt werden muß, wenn ſie jemals wirklich hervorgebracht werden ſoll. Die Läugnung der guten Natur enthält einen verborgenen Manichäismus, einen ewig unverſöhnten Streit zwiſchen der Natur und dem Geiſt. Iſt es der Begriff der Natur, nicht nur dasjenige zu ſein, das gebildet werden ſoll, ſondern ebenſo ſehr dasjenige, das als ein feindliches Princip überwunden und bekämpft, oder von dem Schlechten und Zufälligen ausgeſchieden werden ſoll: ſo muß den Geiſt, der nicht ohne die Natur ſein kann, in alle Ewigkeit gelüſten wider die Natur und die Natur wider den Geiſt, und jede Verſöhnung wird nur der Art ſein, daß in ihr der Keim zu einem neuen Kampfe ſchlummert.

Anm. Die hier bezeichnete Anſchauung bringt nothwendig die Läugnung der Sündloſigkeit Chriſti mit ſich, und zeigt damit ihre völlige Unvereinbarkeit mit dem Chriſtenthum. Denn liegt es im Begriffe der Unſchuld das Schlechte zu ſein, iſt es eine ewige Wahrheit, daß der Menſch von Natur böſe iſt: ſo muß dies auch von dem zweiten Adam gelten, welcher ſeine Entwickelung mit der Naturſtufe der Kindheit beginnt. Seine Sündloſigkeit wird nur eine relative. Chriſtus muß dann die Wirklichkeit des Böſen, die ſchlechte Natürlichkeit in ſich ſelbſt bekämpfen, um der geiſtige Erlöſer werden zu können, ein Satz, der in unſerer Zeit nicht wenige Anhänger hat. Um nun dem Schneidenden in dieſem Dualismus zu entgehen, wird das Böſe in der Regel zu dem Schlechten, dem Weſenloſen und Zufälligen, dem ewig Verſchwindenden herabgeſetzt. Aber auf dieſe Weiſe wird die Macht des Böſen unterſchätzt, während es in einer andern Beziehung, durch Erhebung zu einem unentbehrlichen Mitarbeiter im Reiche des Geiſtes, überſchätzt wird.

§. 83.

So wenig die Nothwendigkeit des Böſen aus dem Begriffe des Naturſtandes ſich entwickeln läßt, ebenſo wenig läßt es ſich aus dem Begriffe der wirklichen Weltgeſchichte ableiten, eine Betrachtungsweiſe, welche mit der vorigen eng zuſammenhängt. Der Beweis für die Nothwendigkeit des Böſen ſoll von dieſem Geſichtspunkte aus darin liegen, daß das weltgeſchichtliche Leben nur als ein durch Gegenſätze und Kämpfe ſich entwickelndes Leben gedacht werden kann. Die verſchiedenen Kräfte müſſen in Sonderung heraustreten, und indem jeder der hiſtoriſchen Geiſter ſeine Eigenthümlichkeit durchſetzt, entſteht der nothwendige Zuſammenſtoß und die unvermeidliche Verwickelung, welche ohne Ungerechtigkeit und Sünde nicht ſein kann. Die einſeitigen Mächte müſſen einander gegenſeitig ausſchließen, und ſo, obgleich jede für ſich eine gewiſſe Berechtigung hat, unberechtigt und ungerecht werden. Die Völkerindividualitäten und die perſönlichen Individualitäten, welche Repräſentanten der hiſtoriſchen Ideen ſind und nur ihrer kräftigen Einſeitigkeit wegen dies ſein können — denn nichts Großes kann ohne Leidenſchaft ausgeführt werden — müſſen mit einander in Kampf gerathen, und in dieſem Kampfe entwickelt ſich die ewige Tragödie der Menſchheit, die ohne Sünde und Schuld nicht gedacht werden kann. Aber dieſe Tragödie erſcheint von einem höhern Standpunkt aus als eine divina comoedia. Denn durch dieſen Kampf und Untergang, durch die vielen Einſeitigkeiten gelangt der Weltgeiſt zur allſeitigen Offenbarung ſeines Inhalts. Für die höhere Betrachtung wird die Weltgeſchichte zu

einem ewigen Kunstwerk verklärt. Was von dem niederen Standpunkt aus ein sittlicher Mißton ist, zeigt sich vom höheren aus als der Harmonie des Ganzen dienend. Was von dem niederen Standpunkt aus sich als häßlich zeigt, löst sich auf dem höheren auf zu dienender Schattenpartie, zum effectvollen Contrast in der Ganzheit des Gemäldes. In der vollkommenen Welt müssen alle Daseinsformen, welche möglich sind, auch wirklich werden, während die Idee, als Herrin über sie alle, sie als Momente ihrer eigenen Herrlichkeit setzend erkannt werden muß; und so wird das Böse ein unentbehrliches Element in dem optimistischen Weltbild.

Anm. In der Kirche ist diese Anschauung schon von Joh. Scotus Erigena angedeutet. Unter protestantischen Denkern ist sie vornehmlich von Leibnitz, Schleiermacher, Schelling und Hegel entwickelt, und ist in populärer Form unter den Gebildeten der Neuzeit allgemein geworden.

§. 84.

Das Wahre in der hier bezeichneten Anschauung liegt darin, daß keine lebendige geistige Entwickelung sich denken läßt ohne als eine Entwickelung durch Gegensätze. Es ist aber so weit davon entfernt, daß das Böse für die Entwickelung nothwendig wäre, daß es vielmehr grade der Begriff des Bösen ist, der falsche Gegensatz und die falsche Versöhnung der Gegensätze zu sein, die unwahre Dialektik und die unwahre Vermittelung, welche daher die wahre Entwickelung hemmt und stört. Das Böse ist so weit davon entfernt, als immanente Bestimmung im Weltbegriff gefaßt werden zu können, daß es vielmehr den immanenten Gang der Entwickelung *unterbricht*. Das Böse ist das falsche *Extrem* und darf daher nicht mit den Gegensätzen verwechselt werden, die in der Idee begründet sind. Es ist der schneidende Mißton, welcher die Harmonie der Schöpfung stört und daher in dieselbe nicht aufgelöst werden kann, sondern unbedingt hinausgestoßen werden muß. Das Böse liegt nicht in dem Begriff der Individualität, sondern beruht grade darauf, daß die Individualität ihren Begriff verkehrt, von ihrer innern Gränze, ihrer anerschaffenen Eigenthümlichkeit sich losreißt, daß sie nicht sie selbst sein will, ein Anderes sein will, als wozu sie vom Schöpfer gesetzt ist zu sein. In der gesunden Lebensentwickelung müssen dagegen die individuellen Gegensätze einander suchen, bestätigen und ergänzen in der Einheit *der Liebe*. Daher muß die Möglichkeit

gesetzt werden, daß die Geschichte auch eine normale, mit dem Ideale übereinstimmende Entwickelung hätte nehmen können, ohne mit den „Karrikaturen des Heiligen" behaftet zu sein, welche jetzt überall in dem Leben ganzer Nationen und Zeitalter, wie in dem der Einzelnen zum Vorschein kommen. Diese Möglichkeit läugnen, heißt nichts Anderes, als auf manichäische Weise das Böse verewigen. Denn ist einmal das Böse als nothwendiger Faktor in das Leben des Geistes eingeführt, so kann es auch niemals aus dem Leben hinausgebracht werden, und die Vorstellung des Christenthums von dem künftigen, seligen Leben, erhält nur die Bedeutung eines Phantasiebildes; denn das wirkliche Menschenleben, das wirkliche Gute muß nach jener Lehre ununterbrochen aus der Ueberwindung des Bösen hervorgehen, bedarf also in aller Ewigkeit des Bösen als eines reizenden Stachels für seine eigene Wirksamkeit. Aber die, welche also meinen, daß es dem Guten ohne das Böse an Leben und Ernst mangeln würde, müssen nur eine matte Vorstellung von der eigenen Macht des Guten haben, von der Fülle von positiven, schaffenden Kräften, die es in sich einschließt*). Sie halten das Gute vorwiegend als kritische Macht fest, übersehen aber die productive, plastische Macht desselben. Sie übersehen ferner, daß die kritische Macht des Guten durch Ueberwindung des Bösen als Möglichkeit in der Versuchung keine geringere Kraft und Innerlichkeit entwickelt, als dadurch, daß sie dasselbe als Wirklichkeit überwindet.

Anm. Obgleich wir uns eine mit dem Ideale völlig übereinstimmende Weltgeschichte auf eine erfahrungsmäßige Weise anschaulich zu machen nicht vermögen, sondern nur die Anschauung einer Weltgeschichte haben, welche nicht nur „noch nicht" mit dem Ideale übereinstimmt, sondern deren Contrast, deren Widerspruch mit dem Ideal successiv aufgehoben werden soll: so ist uns doch in dem Verhältniß des gläubigen Judenthums zum Christenthum ein Vorbild für die sündlose Entwickelung gegeben. Das gläubige Judenthum schließt seine Mission wie Johannes der Täufer, der von Christo zeugt: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen"; es fährt hin in Frieden, wie der alte Simeon, der sich über die Morgenröthe des Kindes freut. Hiemit ist der normale Typus für das Verhältniß der verschiedenen Weltepochen zu einander gegeben. In der sündlosen Geschichte würde die vorhergehende Epoche sich selbst als die vorbereitende für die folgende gefaßt haben, würde den Keim der Zukunft gehegt und gepflegt

*) Vgl. Julius Müller: Die Lehre von der Sünde.

und in Hoffnung und Verheißung der Fülle der Zeiten entgegengestrebt haben. Der entgegengesetzte Typus der Sündhaftigkeit hat sich dagegen aufs Bestimmteste in dem ungläubigen Judenthum ausgeprägt. Es hält die Entwickelungsstufe, welche nur die vorbereitende sein sollte, als die abschließende und vollkommene fest, und setzt sich damit in ein falsches Verhältniß sowohl zu der Vergangenheit als zu der Zukunft. Dieses falsche Verhältniß sowohl zu der Vergangenheit, als zu der Zukunft, wodurch die Momente der Entwickelung aus der gesunden organischen Strömung herausgerissen werden, ist das Kennzeichen der sündigen Geschichte. Weder in der Geschichte der Völker, noch in der der Individuen sehen wir ein harmonisches Fortschreiten; sondern bald gewahren wir eine falsche Richtung auf Bewegung, welche die unreife Frucht abpflückt und dem Ziele der Entwickelung unzeitig vorgreift, und bald gewahren wir den geistlosen Stillstand, wo das Leben an einem Punkte sich abgeschlossen hat, da es erst recht anfangen sollte, wie wir gleichfalls im Leben der Völker wie in dem der Individuen die Fortschritte fortwährend durch Rückgänge und Rückfälle in alte, längst abgelegte Irrthümer unterbrochen sehen. In dem socialen Leben legt der Kampf zwischen dem Alten und Neuen immer und immer wieder Zeugniß ab von dieser Desorganisation, welche die Keime der Zukunft erstickt und die Vergangenheit verläugnet, anstatt dieselbe als ein lebendiger Geist fortzusetzen. Dieser Typus der Sündhaftigkeit hat sich übrigens Vielen in dem Grade als der einzig mögliche eingeprägt, daß man sogar jene Aussage des Johannes von seinem Verhältniß zu Christus für eine spätere poetische Erdichtung erklärt hat, weil es gegen den Begriff einer wirklichen Weltgeschichte streiten soll, daß der frühere Standpunkt von dem folgenden willig sich aufheben läßt. Wir räumen gerne ein, daß es nicht das Gewöhnliche ist, daß der frühere Standpunkt von dem folgenden willig sich aufheben läßt, daß es aber an und für sich unmöglich sein sollte, hat Niemand bewiesen. Man sieht übrigens leicht ein, daß die Möglichkeit einer andern Weltentwickelung als diejenige, welche wirklich geworden ist, hier nicht angenommen ist, damit wir uns phantastischen Träumereien über die nähere Beschaffenheit derselben hingeben sollen. Die Möglichkeit einer sündlosen Weltentwickelung ist hier nur erschienen als eine nothwendige Annahme, um sowohl theoretisch als praktisch uns in dieser wirklichen Welt orientiren zu können. Wir räumen gerne ein, daß es unmöglich ist, auf eine erfahrungsmäßige Weise ein anderes Weltbild als das uns faktisch gegebene uns vorzustellen; wir behaupten aber nur, daß diejenigen verblendet sind, die da behaupten, daß die gegenwärtigen Weltverhältnisse die einzigen sind, die metaphysisch und ethisch möglich sind.

§. 85.

Die Lehre von der Nothwendigkeit des Bösen geht von Natur und Geschichte auf den göttlichen Rathschluß zurück. Erscheint die

Offenbarung Gottes in Christo als Ausdruck für den Rathschluß Gottes von Ewigkeit her, und ist diese die vollkommene Offenbarung Gottes Erlösungsoffenbarung: so muß ja die Sünde nothwendig als bedingende Voraussetzung der Erlösung gedacht werden. Wird nun der ewige Rathschluß Gottes als ein unbedingter gesetzt, so muß die Sünde selbst als durch diesen bestimmt gedacht werden. Gott muß so gedacht werden, als habe er die Sünde als Bedingung für die Erlösung geordnet; er muß gedacht werden, als habe er die Sünde angeordnet, damit die Gnade sein könnte. Die Sünde wird auf diese Weise dem religiösen Optimismus unentbehrlich, und die Erlösung wird als die rechte Theodicee erkannt. Indem der Blick dem Quell der Liebe und des Erbarmens, der in der Erlösung sich aufthut, der Tiefe und Innerlichkeit der Demuth, die durch das Sündenbewußtsein in dem Menschen entwickelt wird, sich zuwendet, erscheint der Satz: O felix culpa Adami, quae meruit talem et tantum habere redemptorem!

Anm. Diese supralapsarische Anschauung ist besonders von Calvin entwickelt worden. Gott läßt den Menschen fallen, um ihn zum Bewußtsein seines natürlichen Unvermögens und seiner Nichtigkeit zu bringen, damit das Bedürfniß der Gnade tiefer werden könne. Die Leibnitzische Theodicee entwickelt den Calvinismus von dem Gesichtspunkte des religiösen Optimismus aus und bemüht sich den Fall als eine felix culpa darzustellen. In ästhetischer Form ward dieser Gedanke bei den Gebildeten der neueren Zeit durch Novalis eingeführt, indem er das Christenthum als „die Religion der Wollust" bezeichnete, in welcher die Vereinigung mit Gott durch die Sünde ihr Pikantes erhält.

§. 86.

Bezeichnet die supralapsarische Anschauung den Sündenfall als eine felix culpa, so bedenkt sie nicht, daß diese Aussage ihre Bedeutung verkert, indem sie von diesem Standpunkte aus geschieht. Ist die Sünde von Gott geordnet, ist sie in dem ursprünglichen Weltplan angelegt, so verliert sie ihren ethischen Stachel, und damit verliert auch die Erlösung ihren ethischen Ernst. Kann die Sünde darauf Anspruch machen, zum Begriffe der Welt nothwendig mit zu gehören, so wird auch das Bewußtsein der Schuld entkräftet, so wird das Bewußtsein der Erlösung als derjenigen freien That der Liebe, durch welche sie sich des Verlorenen erbarmt, entkräftet. Das ethische Verhältniß wird in ein bloß metaphysisches Verhältniß ver-

flüchtigt, wie dies in der ganzen neueren Religionsphiloſophie Statt gefunden hat. So beſtimmt die Hegel'ſche Religionsphiloſophie nach dem Vorbilde der Myſtiker die Verſöhnung als „das Spiel" der göttlichen Liebe mit ſich ſelber. Iſt aber die Sünde das negativ nothwendige Moment, welches unumgänglich dazu gehört, damit dies ewige Spiel vollzogen werden könne, ſo hört ſie, vom Standpunkte der Idee aus geſehen, auf, Sünde zu ſein; was auf dem endlichen Standpunkte ſich als Sünde darſtellt, iſt, wenn es der Wahrheit gemäß geſehen wird, nur ein nothwendiger Uebergang in der Selbſtbewegung der Idee. Auch Schleiermacher läßt in dieſem Dogma das Ethiſche in dem Metaphyſiſchen zu Grunde gehen, indem er lehrt, daß die Sünde von Gott nicht als Sünde, ſondern als Beſchränkung geordnet iſt, und daß die Sünde alſo für Gott nicht da iſt. Iſt aber die Sünde für Gott nicht da, ſo folgt hieraus, daß die Erlöſung im eigentlichen Sinne auch nicht für Gott da iſt. Was dem endlichen Bewußtſein als Sünde und Erlöſung ſich darſtellt, iſt nach Schleiermacher nur der Gegenſatz zwiſchen der erſten und zweiten Schöpfung, zwiſchen der Stufe der Unvollkommenheit und der der Vollkommenheit im Menſchengeſchlecht. Es iſt allerdings wichtig und nothwendig, daß eine Verſöhnung zwiſchen der ethiſchen und metaphyſiſchen Weltbetrachtung angeſtrebt wird. Aber eine wahre Verſöhnung iſt da nicht vollzogen, wo die eine Seite von der andern vernichtet wird. Die Lehre, welche die Sünde als ein nothwendiges Mittel für die vollkommene Offenbarung Gottes erklärt, kann dies nur thun, indem ſie dem ſpeculativen Intereſſe das ethiſche opfert, d. h. ſie kann der Menſchheit zum Sündenfalle nur Glück wünſchen, indem ſie erklärt, daß die Sünde nicht Sünde und die Erlöſung nicht Erlöſung iſt. Sie kann das religiöſe Problem nur löſen, indem ſie es vernichtet.

§. 87.

Die Grundbetrachtung, unter deren Vorausſetzung der Ernſt der Sünde und Erlöſung allein ſich behaupten läßt, iſt diejenige, welche den göttlichen Rathſchluß ſowohl als unbedingt wie als bedingt auffaßt, und auf dieſe Weiſe die Wahrheit ſowohl der ſupralapſariſchen als der infralapſariſchen Anſchauung umfaßt. Daß der göttliche Rathſchluß nicht nur unbedingt iſt, ſondern auch bedingt, ſoll heißen: derſelbe iſt nicht nur ein von Ewigkeit her beſtimmter

Rathſchluß, ſondern iſt auch *beſtimmbar* durch die Freiheit der Creatur; er iſt nicht ein fertiger, ein für alle Mal abgeſchloſſener, ſondern ein werdender Rathſchluß, welcher zu einer *geſchichtlichen* Lebensbewegung ſich beſtimmt; er ſetzt nicht tautologiſch ſeine Ewigkeit in Zeitlichkeit um; ſondern, indem er in die Zeitlichkeit eingeht, geht er ſelbſt in ein neues Lebensſtadium ein, nimmt neue Beſtimmungen an. Mit andern Worten: er iſt nicht bloß ein logiſcher, ſondern ein ethiſcher Rathſchluß, der Rathſchluß des heiligen Willens zu einer *freien* Weltoffenbarung. In dem Rathſchluß des heiligen Willens iſt enthalten, daß es außer Gott eine Creatur giebt, welche in abgeleiteter Bedeutung das Leben in ſich ſelber hat, eine von Gott unabhängige Selbſtbewegung, die in dem Menſchen als freie Selbſtbeſtimmung zum Bewußtſein kommt. Aber hiedurch bekommt der menſchliche Wille ein entſcheidendes, ein mitbeſtimmendes Moment in der Offenbarung des göttlichen Willens. In dem göttlichen Rathſchluß ſelbſt iſt alſo etwas *Unentſchiedenes*, inſofern als derſelbe in ſeinem rein übergeſchichtlichen Sein, in ſeiner ewigen Präexiſtenz betrachtet wird, ein Unentſchiedenes, welches erſt auf einem folgenden Stadium zur Entſcheidung kommt, wenn der göttliche Rathſchluß aus der Ruhe der Ewigkeit ſich in die zeitliche Freiheitsbewegung hineinbewegt. Nicht nur der Menſch hat eine Geſchichte, ſondern die ewige Liebe ſelbſt hat eine Geſchichte. Der göttliche Wille unterwirft ſich ſelbſt den Bedingungen der Geſchichte, bedingt ſeine beſtimmte, ſeine wirkliche Offenbarung durch die freie Selbſtbeſtimmung des menſchlichen Willens. Der göttliche Wille muß ſeiner natürlichen, ſeiner unbedingten Macht entſagen, um als die heilige Liebesmacht ſich offenbaren zu können.

§. 88.

Die Schwierigkeit, welche in dem Satze enthalten iſt, daß der göttliche Rathſchluß ſich den Bedingungen der Geſchichte unterwirft, wird durch die Betrachtung gehoben, daß er doch ſeinem *Weſen* nach nicht aufhört, der unbedingte Rathſchluß zu ſein, und daß, als eine Folge davon, alle Momente im Ideal der Menſchheit nothwendig realiſirt werden *müſſen*. Denn wie die Möglichkeit des Sündenfalls, und damit die Möglichkeit einer Verkehrung des Ideals, in der wirklichen Freiheit gegeben iſt: ſo iſt hiemit die Möglichkeit

der Erlösung ewig gesetzt. Wenn der Mensch seinem wirklichen Willen nach von Gott abfallen kann, so ist er doch seinem wesentlichen Willen nach, in dem innersten Kern seiner Freiheit, unauflöslich an den göttlichen Logos geknüpft, an das heilige Weltprincip, welches die Macht hat, die Welt durch ihre eigene Freiheitsbewegung zu überwinden und zu besiegen. Es ist daher nur unter Voraussetzung des Sohnes, daß Gott es mit der menschlichen Freiheit wagen kann; denn die Erlösung von dem möglichen Abfall ist im Sohne ewig vorausgesetzt. Daß aber die göttliche Liebesoffenbarung in der Wirklichkeit als Erlösungsoffenbarung erscheint, dies geht nicht aus einer unbedingten, sondern aus einer bedingten, einer ökonomischen Nothwendigkeit hervor. Indem nämlich der menschliche Wille sich selbst als Willen der Sünde bestimmt, muß der göttliche Liebeswille eine andere, eine neue Stellung zu dem menschlichen einnehmen, muß sich als strafender und erlösender bestimmen. Indem eine Verfinsterung in der Schöpfung Statt findet, muß das Licht, welches vom Schöpfer ausstrahlt, und welches nicht umhin kann, in der Finsterniß zu scheinen, eine neue Strahlenbrechung offenbaren. Keine Idee, keine ewige Wahrheit wird durch des Menschen Abfall zerstört. Aber das Verhältniß der Idee zu dem menschlichen Bewußtsein wird ein anderes. Nicht das ewige Ideal, sondern der Weg zum Ideale, die göttliche Führung des Menschen wird eine andere.

§. 89.

Die supralapsarische Anschauung, welche das Bedingte des göttlichen Rathschlusses nicht anerkennen will, erweist sich hiemit als die ungeschichtliche Anschauung, indem sie aus der Geschichte einen unselbständigen Widerschein des göttlichen Willens macht. Ist der göttliche Rathschluß nicht durch die Selbstbestimmung des Menschen bedingt, so ist der Begriff der Geschichte vernichtet. Denn es ist der Begriff der Geschichte, das lebendige Wechselverhältniß von dem göttlichen und menschlichen Willen, von Ewigkeit und Zeit, von Idee und Wirklichkeit auszudrücken; es ist die Bedeutung der Geschichte, das Unentschiedene zur Entscheidung zu bringen. Aber dem rein unbedingten Rathschluß zufolge wird die Geschichte nur eine Entfaltung dessen, was von Ewigkeit her entschieden ist, und die sittliche Welt schreitet nur fort nach dem Vorbilde des Natur-

lebens. Da die supralapsarische Anschauung die Selbständigkeit der erschaffenen Freiheit nicht anerkennt, so kann sie die Geschichte als eine lebendige Wechselbewegung zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen, dem Schöpfer und den erschaffenen Geistern nicht begreifen. Dennoch enthält sie eine tiefe Wahrheit, die nämlich, daß das Kommen Christi, daß die Offenbarung des höchsten Gutes nicht als bloßes Mittel für ein Anderes gedacht werden kann, sondern als Selbstzweck gedacht werden muß, das Alles, die ganze Natur und die ganze Geschichte, als Mittel für Christus gedacht werden muß. Aber dieser unabweislichen Forderung wird genügt durch die Erkenntniß, welche in dem Satz enthalten ist: Etiamsi homo non peccasset, deus tamen incarnatus esset, licet non crucifixus. An dieser Erkenntniß, welche mit der nothwendigen Verwirklichung des Ideals des Reiches Gottes zugleich die nothwendige Verwirklichung aller ewigen Ideale der Menschheit in sich schließt, findet die supralapsarische Anschauung ihre Wahrheit und ihre Beschränkung. Die supralapsarische Anschauung hat also Recht, wenn sie behauptet, daß die Menschwerdung Gottes in Christo unbedingte Nothwendigkeit habe; sie irrt aber, wenn sie der Kreuzigung, dem Leiden und Tode des Gottmenschen dieselbe Nothwendigkeit beilegt.

§. 90.

Die infralapsarische Anschauung hält den heiligen Ernst des Sündenbewußtseins und damit die durch die Sünde bedingte Nothwendigkeit des Kommens Christi fest; sie bringt die Freiheit und Geschichte zur Geltung; weil aber die Offenbarung Christi hier nur um der Sünde willen da ist, so ist sie nur Mittel, nicht Selbstzweck. Aber auf diese Weise wird die Welt ganz und gar eine Welt der Relativität, und es giebt keinen absoluten, keinen unbedingten Punkt in der geschichtlichen Bewegung, keinen Punkt, wo die ökonomische Nothwendigkeit und die ewige Nothwendigkeit einander decken. Diesen unbedingten Punkt kann die infralapsarische Anschauung nur in derselben Erkenntniß finden, welche wir als die Wahrheit der supralapsarischen angeführt haben.

Anm. Der Satz: Etiamsi homo non peccasset, deus tamen incarnatus esset — licet non crucifixus — ist in der lutherischen Kirche von Andreas Osiander behauptet worden. Wenn die orthodoxe Theologie die-

sen Satz nicht hat benutzen wollen, welcher von Vielen sogar für nova, inutilis und impia erklärt wurde: so kann dies nur erklärt werden aus einer, hier unzeitigen, Furcht durch eine unbiblische Gnosis von den Thatsachen der Offenbarung weggeführt zu werden. Eine tiefere Erwägung von Stellen wie die ersten Capitel der Briefe an die Epheser und Colosser wird dahin führen, diese Lehre als eine innere, stillschweigende Voraussetzung der Schriftlehre zu erkennen.

§. 91.

Der wahre Optimismus und die wahre Theodicee ist dem Entwickelten zufolge in der Vereinigung der supralapsarischen und infralapsarischen Betrachtung zu suchen. Der christliche Optimismus erkennt die unbedingte Nothwendigkeit der Incarnation, und, indem er unter dieser Voraussetzung das gefallene Menschengeschlecht in dem Lichte der Erlösung anschaut, darf er sich jenes: Felix culpa! aneignen. Denn obgleich die Sünde von Gott nicht gewollt ist, kann sie doch nicht außerhalb des Kreises seiner Rathschlüsse fallen; obgleich sie nicht von Gott *gesetzt* ist, *wird* sie doch teleologisches Moment für die Liebesoffenbarung Gottes*). Indem die Offenbarung Christi der unbedingte Zweck der Offenbarung ist, für welchen die ganze Schöpfung als Mittel dienen muß, zeigt sich die *freieste* Selbsterniedrigung seiner Liebe darin, daß er als Erlöser sich zum Mittel macht, zum Diener nicht nur für das unvollkommene, sondern für das ungerechte Geschlecht**). Indem die weltüberwindende und weltversöhnende Liebe Christi ihre unendliche Macht durch die Lösung des tiefsten und ernstesten Widerspruches, der an und für sich denkbar ist, des Widerspruches nämlich zwischen dem Willen des Schöpfers und des Geschöpfes verherrlicht; muß die Welt für die vollkommene erkannt werden, in welche die ewige Liebe und Weisheit sich eingefaßt hat, um ihren Sieg zu vollziehen***). Der christliche Optimismus schaut so die Geschichte als das lebendige Drama der Freiheit an, wo nicht nur eine göttliche Gedankenbewegung, sondern eine heilige Willensbewegung sich an allen Punkten regt. Und obgleich das christliche Bewußtsein die Möglichkeit einer sündlosen Weltentwickelung anerkennen muß, so muß doch *der Wunsch* einer andern Weltentwickelung als der wirklichen

*) Luc. 15. Röm. 11, 32.
**) Röm. 5, 8.
***) Röm. 11, 33—36.

auf dem Standpunkte der Erlösung verschwinden. Die pessimistische Weltanschauung und die subjectiven Weltideale gehören nur dem Standpunkte der Sündhaftigkeit selbst an.

Die sündige Naturbestimmtheit oder die Erbsünde.

§. 92.

Da der erste Mensch nicht nur eines der vielen Individuen in der Reihe des Menschengeschlechts, sondern der persönliche Ausgangspunkt für die Entwickelung des Totalorganismus des Geschlechtes ist, so ist die Sünde, welche durch den ersten Adam hineingekommen ist, nicht nur als ein Beispiel hineingekommen, sondern als ein wirksamer Anfang, welcher einen desorganisirenden Einfluß auf den ganzen Typus der Entwickelung ausübt*). Freilich kann die sündige Willensbestimmung des ersten Adams nicht als eine Veränderung in der menschlichen Substanz mit sich führend gedacht werden, dagegen aber muß dieselbe gedacht werden, als nothwendig eine Störung in der ganzen Daseinsweise der Menschheit, in dem modus existendi derselben mit sich führend. Der ursprüngliche Zustand der menschlichen Natur ist nämlich der der Formabilität; sie ist nicht von vorn herein fertig und abgeschlossen, nicht bestimmt, sondern bestimmbar. Dasjenige aber, mit Beziehung auf welches der erste Adam als anfangende Persönlichkeit des Geschlechtes sich bestimmen soll, sind übermenschliche Mächte, nämlich Universum und Gott, das kosmische Princip und das heilige Princip. Indem nun der Mensch dem kosmischen Princip Eingang verstattet, und demselben zu einer Wirklichkeit verhilft, die ihm nicht zukommt, ist er nicht mehr Herr der Entwickelung, sondern der Universalmacht unterworfen, die er in sich hat aufkommen lassen. Die Verkehrung der Principien, welche in dem ersten Adam geschah, hat ethische Naturbedeutung für den ganzen Organismus, welcher in ihm nicht nur seinen geschichtlichen, sondern seinen natürlichen Ausgangspunkt hat.

§. 93.

Dasjenige, wozu der erste Adam durch einen freien Willensakt sich machte, sind alle seine Nachkommen von Natur. Allerdings

*) Röm. 5, 12.

können die menschlichen Individuen nicht als ein Produkt von ihren Eltern oder als Geschöpfe derselben betrachtet werden; allerdings ist jedes menschliche Individuum sowohl ein Geschöpf Gottes als ein von seinem eignen Lebenspunkte aus sich Selbstentwickelndes; aber die ethische Naturbasis, welche dem Individuum nicht nur anerschaffen, sondern angeboren ist, ist für jedes nachfolgende Geschlecht durch die vorhergehenden Geschlechter bedingt. Sowohl Individuen als Volksstämme sind organische Entwickelungspunkte in der Totalentwickelung, welche ihren Ausgangspunkt in dem ersten Adam hat, und sie wiederholen von Natur den adamitischen Typus. Jedes Individuum beginnt bei seiner Geburt eine abnorme Lebensentwickelung, deren allgemeines Kennzeichen der Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist ist*). Auf der Naturstufe des Menschenlebens äußert sich dieser Zwiespalt als die Herrschaft der weltlichen Triebe und Begierden, während der Trieb nach dem Reiche Gottes gebunden ist. In dem geistigen Leben zeigt er sich als Entwickelung des Weltbewußtseins, während das Gottesbewußtsein gehemmt ist. Indem diese Weltlichkeit die Abwendung des Willens von Gott enthält, ist sie zugleich eine falsche Autonomie, die Verläugnung der wahren Theonomie. Und da dieses allgemeine Phänomen der Sündhaftigkeit, welches sich unter einer Mannigfaltigkeit von psychologischen Formen beschreiben läßt, seinen tiefsten Grund hat in der Verkehrung des Verhältnisses zwischen denjenigen Faktoren, welche das Menschenleben constituiren, nämlich zwischen dem kosmischen und dem heiligen Princip, deren normale Vereinigung in dem Menschen vollzogen werden sollte, so ist einzusehen, daß der Mensch nicht selbst sich von dem Bösen erlösen kann, weil dieses seinen Grund hat in der Herrschaft eines universellen Princips über ihn, eine Herrschaft, welche vor seinem freien Selbstbewußtsein liegt. Da aber auf der andern Seite das gute Princip in der menschlichen Natur wesentlich vorhanden ist, und dasselbe nicht unterläßt gegen die Sünde zu reagiren, so liegt hierin, daß die menschliche Natur die Möglichkeit hat, erlöst zu werden. Der Idee nach besitzt das gefallene Geschlecht also noch die Herrlichkeit der Freiheit. Aber an dieser Herrlichkeit, welche es nur der Idee nach besitzt, an dieser Möglichkeit des Heiligen, würde es nur einen schlechten Trost haben,

*) Röm. 7. Gal. 5, 17.

wenn ihm nicht in der Fülle der Zeit von oben herab die Macht gegeben würde, dieſe Möglichkeit zu entwickeln, wenn nicht in der Fülle der Zeit ein Wendepunkt einträte, durch welchen das urſprüngliche Verhältniß zwiſchen den Principien wieder eingeleitet würde. Dem hier Entwickelten zufolge iſt ſowohl der Manichäismus, als der Pelagianismus ausgeſchloſſen. Die Erbſünde iſt weder eine Subſtanz, noch ein Accidenz, ſondern ein falſches Exiſtentialverhältniß.

Anm. Daß es keine angeborne Sündhaftigkeit gäbe, ſondern die Sünde nur Produkt einer falſchen Cultur, welche die ſichere Leitung der Natur verlaſſen habe, einſeitiger Erziehung, ſchiefer Reflexion u. ſ. w. ſei, iſt in neuerer Zeit beſonders von Rouſſeau gelehrt worden. Allein wenn Rouſſeau meinte, daß der Menſch dadurch erlöſt werden könnte, daß er ſich in den Naturzuſtand zurück begäbe — retournons à la nature —: ſo kann dies nur als ein ſchwärmeriſches Suchen nach dem verlorenen Paradies betrachtet werden. Daß der jetzige Naturzuſtand keineswegs ein Zuſtand der Unſchuld, ſondern nicht weniger als der Culturzuſtand vom Principe der Sündhaftigkeit angegriffen iſt, dies hat der ſcharfſinnige Kant in ſeiner Lehre vom radicalen Böſen, oder dem angeborenen Hange, die Motive des Egoismus denen des Geſetzes vorzuziehen, auf dem Wege der rein moraliſchen Beobachtung erkannt und ausgeſprochen. — Nichts beweiſt mehr das Verderben der menſchlichen Natur, als die Betrachtung des ſogenannten Naturzuſtandes. Weit davon entfernt, hier die reine unverdorbene Kindheit des Menſchengeſchlechts zu finden, den reinen, unbefleckten Keim der Entwickelung der Freiheit, finden wir vielmehr, daß das Princip der Entwickelung fehlt, indem dieſe Geſchlechter Jahrtauſende hindurch in einem ſtillſtehenden, nur naturgeſchichtlichen Daſein ſich befinden. Weit davon entfernt, daß dieſe Naturmenſchen ein unmittelbares, harmoniſches Gleichgewicht ihres Daſeins offenbareten, finden wir ganze Maſſen, welche dem verzehrenden Feuer der wildeſten Begierden Preis gegeben ſind, während andere, in eine träge Gleichgültigkeit gegen das Daſein verſunken, wie Verſteinerungen in der Welt des Geiſtes ſind. Weit davon entfernt, die unbewußte, aber ſichere Herrſchaft des ſittlichen Vernunftinſtincts zu offenbaren, zeigen ſich hier ſolche Verwilderungen der natürlichen Triebe, welche nicht nur Mangel an Bildung, ſondern Verbildung beweiſen, und welche in der Menſchenwelt daſſelbe ſind, was die Monſtroſitäten in der Natur. Eine Betrachtung des Culturſtandes läßt uns übrigens Züge einer Verkehrung der Natur erkennen, welche mit jenen innerlich verwandt ſind; ja ſogar die Laſter des Naturſtandes kommen bisweilen mitten in dem Culturſtande zum Ausbruch. Und wenn es erkannt werden muß, daß die wilden Begierden und Leidenſchaften auch hier in dem ſündigen Naturgrunde ſich regen und gähren und nur durch die Macht des Geſetzes gefeſſelt ſind: ſo leuchtet das Unrichtige in der Meinung ein, welche das entgegengeſetzte Extrem von der Rouſſeau'ſchen

Anpreisung des Naturstandes ist, daß nämlich die Cultur den Menschen gründlich von dem Egoismus sollte erlösen können. Daß dies nicht der Fall ist, zeigt namentlich die Betrachtung des griechischen und römischen Heidenthums. Freilich spricht Göthe in seiner Schrift über Winkelmann von „einer unverwüstlichen Gesundheit", die in dem griechischen Heidenthum gefunden werde. Aber diese optimistische Betrachtung bleibt bei der ästhetischen Oberfläche des Heidenthums stehen, ohne die innere Krankheit in dem geistigen Lebenskern zu erkennen, eine Krankheit, welche endlich als eine ungeheure Masse der Sündhaftigkeit zum Ausbruch kam, wie es der Apostel Paulus in dem ersten Capitel des Römerbriefes geschildert hat.

Im Gegensatze zu der Meinung Rousseau's, daß der Mensch von Natur gut sei, haben alle tieferen Religionen und Philosophien das Böse als ein universelles Phänomen in der Menschheit anerkannt, dessen Grund jenseits des Selbstbewußtseins der Individuen zu suchen sein müsse, weil dieses bei seinem Erwachen schon im Voraus von dem Princip der Sündhaftigkeit eingenommen sei. Die Frage wird alsdann nur die, wie sie dieses „radicale Böse" der menschlichen Natur näher bestimmt und erklärt haben. Außer der hier entwickelten biblischen Anschauung sind zwei Formen möglich: diejenige nämlich, welche jedes Individuum durch einen außerhalb der Zeit geschehenen „intelligibeln" Akt sich selbst zu dem Bösen prädeterminiren läßt; und diejenige, welche den Menschen als die freie Intelligenz durch die Natur determinirt sein läßt, so daß das aus den Windeln der Natürlichkeit sich entwickelnde Bewußtsein eo ipso das sündige, und Adam nur ein Beispiel der sündigen Geschlechtsentwickelung wird.

Wenn Schelling in seiner Abhandlung von der menschlichen Freiheit, wie auch Steffens in seiner Religionsphilosophie — beide nach dem Vorbilde Kants in seiner Lehre von dem radicalen Bösen — die angeborne Sündhaftigkeit als die Folge eines intelligibeln, mystischen Aktes, welcher von dem Individuum vor seinem Eintreten in die wirkliche Welt der Erfahrung vorgenommen sei, sich erklären, — eine Lehre, welche die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen enthält: so verwickelt sich diese Lehre, welche in der Kirche ihr Vorbild an Origenes hat, in unauflösliche Schwierigkeiten. Hat sich der Mensch in einem präexistirenden Zustand schon zu dem gemacht, als was er in dem gegenwärtigen Leben sich zeigt, so hat das gegenwärtige Leben und die ganze Zeitlichkeit nur eine Scheinbedeutung, und wir kommen nur zu einer neuen Form der supralapsarischen Einseitigkeit. Der Fall Adams wird alsdann nur die nothwendige Offenbarung des präexistirenden Sündenfalles, und seine zeitliche Freiheit bekommt keine selbständige Bedeutung. Diese Lehre besteht auch nicht mit dem organischen Zusammenhang in der Geschlechtsentwickelung. Daß jedes Individuum selbständig sich prädeterminirt habe, streitet gegen die unabweisliche Erfahrung, daß bestimmte Familientypen und Volkstypen sich in den Individuen abprägen, daß die Eigenthümlichkeit der Eltern bei den Kindern zum Vorschein kommt, eine Erfahrung, welche die biblische

Anschauung von einem Prädeterminismus, der in dem organischen Zusammenhang der Geschlechtsentwickelung sich gründet, bestätigt. Und die Kirche hat die Erfahrung für sich, wenn sie lehrt, daß die Individuen bei der Geburt ein geistiges Erbe empfangen, welches in ihrer eignen Selbstbestimmung nicht seinen Grund hat.

Wenn Hegel und Schleiermacher, ungeachtet des besondern Unterschiedes in ihrer Freiheitslehre, doch darin übereinstimmen, daß sie sich die angeborne Sündhaftigkeit aus dem Begriffe von der natürlichen Existenz des Menschen erklären, indem der Mensch, der seinem Begriffe nach das freie Vernunftwesen ist, bei seiner Geburt gebunden sei in den blinden Naturtrieben, unter deren Einfluß der Wille nicht umhin könne, sich in egoistischer Richtung zu bestimmen: so ist hiemit allerdings eine Beschreibung des universellen Zwiespaltes zwischen Fleisch und Geist, welcher jetzt in der Erfahrung vorgefunden wird, gegeben; aber um dieses Phänomen als nothwendig aus dem Begriffe einer menschlichen Entwickelung folgend darzuthun, ist die Erklärung, wie wir zu zeigen gesucht haben, unzureichend. Der Unterschied zwischen der guten und schlechten Natur ist hier nämlich übersehen; es ist nicht bewiesen worden, daß es nothwendig im Begriff der Natur liege, wider den Geist zu gelüsten, oder daß es nothwendig im Begriff der Natur liege, nur unter der Form des klaren Selbstbewußtseins und nicht in der Form des sittlichen Naturgenius thätig sein zu können; wie wir ja auch in Christo, dem zweiten Adam, die Anschauung eines Menschenlebens haben, von welchem wir uns nicht denken können, daß es mit dem Zwiespalt angefangen habe, sondern in dessen Naturstadium wir uns eine rhythmische, harmonische Bewegung der Factoren des Lebens denken müssen. Indem nun die erwähnte Theorie von der Erbsünde lehrt, daß die Sünde nicht durch Einen Menschen in die Welt hineingekommen ist, sondern daß sie ursprünglich in der Welt ist, daß also der erste Adam das radicale Böse als eine natürliche Mitgift in sich hat: so kann sie auch nicht bei der Bestimmung stehen bleiben, daß die Sünde dem Menschen angeboren ist, sondern muß sagen, daß sie nicht nur angeboren, sondern anerschaffen ist, wodurch wir auf die Grenzen des Manichäismus gerathen. Denn das ist eben die Lehre des Manichäismus, daß die Sünde dem Menschen anerschaffen, nicht nur angeboren ist, oder mit andern Worten, daß sie nicht nur entstanden, sondern ursprünglich ist.

Jede von diesen Erklärungsarten, sowohl die mystische als die natürliche, verewigt das Böse: die eine, indem sie es in die Präexistenz des Menschen außerhalb der Zeit zurückverlegt, die andere, indem sie es als mitgehörendes Glied in der Existenz des Menschen setzt; und keine von ihnen hat auf dem Wege des Gedankens auf eine wirkliche Erlösung von dem natürlichen Verderben eine Aussicht. Wie es nämlich möglich sein sollte, daß der Mensch in der Zeit sich bekehre, wenn er vor aller Zeit sich zu dem Zustande der Sündhaftigkeit determinirt habe, läßt sich nicht einsehen. Aber ebenso wenig läßt es sich einsehen, wie es jemals zu einer endlichen

Erfüllung der Bitte: „Erlöse uns von dem Uebel" kommen soll, wenn das Uebel mit dem Bösen von Anfang an im Begriff des Lebens und der Wirklichkeit, nicht nur als Möglichkeit, sondern als Nothwendigkeit gegeben ist; wenn es der eignen Lebensbewegung und Offenbarung des Guten unentbehrlich ist. Desgleichen ist nicht einzusehen, wie Christus der Erlöser sein kann, wenn auch er das radicale Böse, wenn auch nur als ein Minimum in sich haben muß. Die biblische Anschauung, welche lehrt, daß die Sünde durch Einen Menschen in die Welt hineingekommen und dadurch zu Allen hindurch gedrungen ist, hat dagegen eine wohlbegründete Aussicht darauf, daß die Sünde auch aus der Welt herauskommen könne, wenn die Welt auf ihren Begriff zurückgeführt werde. Indem wir daher das universelle Phänomen der Sündhaftigkeit uns erklären aus einem menschlichen Freiheitsakte, welcher im Anfang der Geschlechtsentwickelung von demjenigen Individuum vorgenommen ist, der als anfangende Persönlichkeit des Geschlechtes betrachtet werden muß: so stützen wir uns hier nicht allein auf die Autorität der biblischen Tradition. Denn auch die geistige Betrachtung von dem Phänomen des Bösen, wie es im Menschenleben uns vorliegt, führt uns mit Nothwendigkeit auf den Sündenfall zurück, so daß wir, selbst wenn dieser nicht in der Bibel berichtet wäre, denselben nothwendig postuliren müßten. Denn ohne die Annahme eines Sündenfalls hat man nur die Wahl, entweder die Sünde als universelles Phänomen zu läugnen und sie zu etwas bloß Individuellem und Zufälligem zu machen, oder, indem man dieselbe als ein universelles Phänomen setzt, sie als ein ewiges Phänomen im Leben der Menschheit, als immanente Bestimmung im Weltbegriff zu setzen. Aber in diesem Falle muß man den Stachel der Sünde abstumpfen und kann nie dazu kommen, gründlich über sie den Stab zu brechen. In demselben Augenblick, als man über die Sünde in ihren einzelnen Aeußerungen den Stab bricht, muß man sie in ihrer Allgemeinheit aufrecht erhalten, weil dies in dem eignen wohlverstandenen Interesse des Guten liegt; und man muß zugleich, wie wir in dem Vorigen gezeigt haben, der christlichen Vorstellung von einer Weltvollendung, in welcher das Böse ausgestoßen sein soll, entsagen. Die wahre Mitte zwischen den genannten Extremen, zwischen demjenigen, welches die Sünde zu etwas bloß Individuellem und Zufälligem herabsetzt, und dem, welches die Sünde verewigt, ist allein gegeben in der paulinischen Anschauung, Röm. 5, 12.

§. 94.

Wenn die kirchliche Dogmatik die angeborne Sündhaftigkeit als „totalis carentia virium spiritualium" beschreibt, und unter „geistigen Kräften" an die ethisch-religiösen Kräfte im tiefsten Sinne des Wortes, an die Kräfte des Reiches Gottes denkt, so ist hiemit keineswegs geläugnet, daß das sündige Menschengeschlecht auf dem Ge-

biete des Weltlebens große, geistige Naturgaben entwickeln könne; auch ist damit nicht gesagt, daß der Trieb nach dem Reiche Gottes und die Empfänglichkeit für seine Liebesoffenbarung durchaus nicht da sei; sondern die Kirche hat damit nur die vollkommene Untüchtigkeit der sündhaften Menschennatur, das höchste Gut hervorzubringen, ihr Unvermögen nach dem wahren Lebensideal zu streben, ausgesprochen. Nicht die Receptivität, sondern die Productivität fehlt. Der wirkliche Wille, selbst in seinen edelsten Aeußerungen, ist außerhalb des Umkreises der Erlösung in weltliche Zwecke verloren, und der natürliche Mensch ist, selbst in seiner höchsten und geistigsten Thätigkeit, nur ein Weltmensch, nicht ein Gottesmensch. Da nun der Mensch im Zustande der Sündhaftigkeit nicht nur Gott, sondern auch seinem eignen Ideale, dem Ideale der Freiheit entfremdet ist, so läßt sich das Gebrechen der Natur auch so beschreiben, daß der Mensch außerhalb der Erlösung es zu keiner wahren Persönlichkeit bringen könne, weil das Heilige in ihm, welches das eigentlich personbildende Princip ist, zurückgedrängt und gehemmt ist. So ist die Bewußtseinsentwickelung des Heidenthums in einer kalten Objectivität gebunden. Das Heidenthum ist in das politische, das ästhetische und speculative Ideal verloren, aber die Weltideale werden nicht als Mittel für das Ideal der Persönlichkeit und Heiligkeit gesetzt. Indem nun die Kirchenlehre weiter die angeborne Sündhaftigkeit als concupiscentia oder als die böse Begierde beschreibt*), so ist dies die positive Vervollständigung der ersten Bestimmung. Anstatt Gott in der Welt zu suchen, sucht der Mensch nur sich selbst in der Welt, und der Egoismus wird in seinen mannigfaltigen Formen entwickelt, von der sinnlichen Genußsucht an bis zu dem geistigen Hochmuth, in welchem der Mensch sein Ich zu einem autonomischen Welt-Ich erweitert. Die bestimmtere Entwickelung dieser Formen, wie sie in dem persönlichen Leben des Menschen zum Vorschein kommen, muß der christlichen Ethik überlassen werden.

Anm. Die Behauptung, daß der Unwiedergeborne nicht umhin könne zu sündigen, schließt keineswegs aus, daß es eine Mannigfaltigkeit von sittlichen Gradunterschieden zwischen den Unwiedergebornen giebt. Man kann von denen reden, die nicht fern vom Reiche Gottes sind, und denen, die

*) Conf. Aug. II.

davon fern sind.*) Es besteht außerhalb des Reiches Gottes ein relativer Gegensatz zwischen Gerechten und Ungerechten; es giebt verschiedene Stufen von Vorbereitungen und Annäherungen an das Reich Gottes. Aber alle diese Unterschiede, welche auf dem Gebiete der Sittlichkeit und der Geschichte, wenn die Individuen mit einander verglichen werden, ihre große Bedeutung haben, verschwinden, wenn die Individuen nach der Sündhaftigkeit der Gattung oder der Natur betrachtet werden. Hier heißt es: sie können nicht umhin zu sündigen, d. h. nicht umhin, den Widerspruch mit dem Ideal der Menschheit auszudrücken; sie können in ihrer höchsten geistigen Wirksamkeit nicht umhin, den Weltidealen statt dem Ideale des Reiches Gottes nachzustreben. Hier wird nicht mehr nach dem graduellen Unterschiede, sondern nach der ganzen Lebensrichtung gefragt. In demselben Sinne sagt der Apostel Johannes, daß der Wiedergeborne nicht sündigen könne**). Hiemit wird keineswegs die relative Herrschaft der Sünde in den Wiedergeborenen geläugnet, oder daß unter diesen eine große Mannigfaltigkeit von Stufenunterschieden in Jugend und Heiligung bestehe; sondern es wird behauptet, daß die Wiedergebornen mitten in ihrer relativen Sündhaftigkeit doch nicht umhin können, das Reich Gottes zu wollen, doch nicht unterlassen können, nach dem wahren Lebensideal zu trachten.

§. 95.

Die allgemeine Sündhaftigkeit individualisirt sich in ebenso vielen Gestalten, als es eigenthümliche Formen der Idee der Menschheit giebt. Die sündige Naturbestimmtheit erscheint nicht bloß in der Menschheit, insofern diese als eine unorganische Masse (im Naturstande) betrachtet werden kann, oder insofern sie in individuellen Totalorganismen erscheint, in Familien und Volksstämmen, die alle mit natürlichen Einseitigkeiten, die mit dem Ideal der Menschheit contrastiren, behaftet sind; sondern die desorganisirende Macht äußert ihren Einfluß mit Beziehung auf die Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Menschen. In seiner individuellen Naturbestimmtheit, in seinem besonderen Temperament, in der besondern Richtung des Triebes hat jedes Individuum nicht nur eine dienende Basis, sondern eine hemmende, störende Schranke für die Entwickelung seiner Freiheit. Diese Hemmung kann nicht aus dem Begriff der Individualität hergeleitet werden; denn es ist ja nicht die Freiheit in abstracto, welche gehemmt wird, sondern die individuelle Freiheitsoffenbarung, die Entfaltung der wahren Eigenthümlichkeit

*) Marc. 12, 34. A. G. 2, 39.

**) 1 Joh. 3, 9.

des Menschen, seiner angebornen, von Gott ihm gegebenen Anlage. Die Eigenthümlichkeit eines jeden Menschen ist ursprünglich in Einseitigkeit verkehrt, und jedes Individuum ist, um einen schon öfters benutzten Ausdruck zu gebrauchen, in den Widerspruch zwischen seinem Ideal und seiner Carricatur verwickelt.

Anm. Die Betrachtung der menschlichen Temperamente hängt mit der Lehre von der Erbsünde eng zusammen. Das Temperament ist die natürliche Grundlage für das Gemüthsleben, und obgleich der Einfluß des Temperaments durch den Willen bestimmbar ist, so ist die individuelle Wirklichkeit des Willens doch wiederum durch das Temperament bedingt. Seinem Begriffe nach ist jedes Temperament gut, weil es die Grundlage für einen bestimmten Typus des persönlichen Lebens ist. Aber das angeborne Verderben — vitium oder morbus originis nach dem Ausdruck der Kirchenlehre — zeigt sich darin, daß die menschliche Psyche von Natur einen Hang hat, sich in ihrem besondern Temperament abzusondern und diejenigen Gegensätze auszuschließen, welche sie aufnehmen muß, um die innere Gesundheit des Lebens zu bewahren. Das melancholische Temperament ist nicht nur die natürliche Grundlage für ein tieferes, contemplatives Gemüthsleben; sondern die melancholische Psyche hat zugleich die Disposition, sich selbst in einem unfruchtbaren Grübeln zu verzehren, in einem träumerischen Brüten, einer unbefriedigten Sehnsucht nach subjectiven Idealen, einer grundlosen Trauer über das Dasein; und Schwermuth ist schon von den alten Kirchenlehrern als eine Folge der Erbsünde betrachtet worden. Das cholerische Temperament ist nicht nur die Grundlage für ein energisches Handeln, ein kräftiges Eingreifen in das Weltleben; sondern es disponirt zugleich zu einem einseitigen Ernst, einer innern Unruhe der Seele, einer Rastlosigkeit, die es dem Individuum nicht erlaubt, zu dem Genuß der Fülle des Lebens zu gelangen. Der Sanguiniker hat in seinem Temperament nicht nur die natürliche Basis für einen reinen Lebensgenuß und Lebensfreude, sondern er hat darin zugleich eine natürliche Neigung, das Leben zu verflüchtigen, die Kraft der Seele an einer wechselnden Mannigfaltigkeit von zufälligen, augenblicklichen und verschwindenden Zwecken zu zersplittern. Und wenn der Phlegmatiker zu einem harmonischen Gleichgewicht der Seele, zu der erhabenen Gemüthsruhe, die in den Stürmen des Lebens unerschüttert bleibt, eine natürliche Anlage hat: so ist er zugleich dazu disponirt in einer oberflächlichen Zufriedenheit mit der gegebenen Wirklichkeit, in einer gleichgültigen Hingebung an den Weltlauf das Leben zu trivialisiren. Diese Dispositionen, die Eigenthümlichkeit in Einseitigkeit zu verkehren, sind in dem jetzigen Zustand der menschlichen Natur nicht nur Möglichkeiten, welche der freie Wille abweisen soll, sondern sie haben ursprünglich das Gepräge eines Hanges, welchen der sittliche Wille bekämpfen und ausrotten soll. Aber der Mensch gewinnt erst die wahre Möglichkeit seine angebornen Einseitigkeiten zu bekämpfen in dem Reiche

der Erlösung, wo der Geist, der von Christus, dem zweiten Adam ausgeht, alle natürlichen Unterschiede in das allseitige System der Gnadengaben verklärt.

Die sündige Geschichte.

§. 96.

Betrachten wir die Bedeutung des Falles für den geschichtlichen Entwickelungsgang nicht nur der menschlichen Individuen, sondern der Gattung: so bekommt in dieser Entwickelung der Begriff „Welt" (κόσμος) eine besondere und andere Bedeutung, als er in der normalen Entwickelung haben sollte. Da das kosmische Princip durch den Fall zu einer falschen Selbständigkeit emancipirt worden ist, da das erschaffene Universum für den Menschen eine Geltung bekommen hat, die ihm nicht zukommt, so wird die geschichtliche Weltentwickelung eine solche, in welcher die Entwickelung des Reiches Gottes retardirt und zurückgedrängt ist. Da das erschaffene Universum in relativem Sinne das Leben in sich selber hat, weil es ein System von Kräften, von Ideen, von Zwecken, die eine relative Selbstgeltung in sich haben, in sich einschließt, so ist diese relative Selbständigkeit, die dem Zwecke des Reiches Gottes untergeordnet sein sollte, als eine falsche Weltautonomie aufgekommen. Hiedurch entsteht der biblische Begriff von dieser Welt (ὁ κόσμος οὗτος), wodurch die Schrift zu erkennen giebt, daß sie den Weltbegriff nicht nur ontologisch, sondern in einem bestimmten factischen Zustande, wie dieser nach dem Fall geworden ist, betrachtet. „Diese Welt" ist die Welt, welche in ihrer eignen Selbständigkeit, in ihrer eignen Herrlichkeit sich selber genügt; die Welt, welche ihre Creatürlichkeit verläugnet. Sie betrachtet sich nicht als κτίσις, sondern nur als κόσμος, als ein System der Herrlichkeit und Schönheit, welches das Leben in sich selber und aus sich selber habe. Der geschichtliche Ausdruck für diese Welt ist das Heidenthum, welches Gott nicht als Gott ehret. Dem heidnischen Bewußtsein gilt der sichtbare und der unsichtbare κόσμος für die höchste Wirklichkeit; und die Bewußtseinsentwickelung des Heidenthums, wie sich dieselbe in den Mythologien abgeprägt hat, ist nur ein Spiegel für das Universum, nicht für Gott; ein Weltbild, nicht die Offenbarung des wahren Gottesbildes. Die Verfinsterung des heidnischen Bewußt-

seins besteht also nicht darin, daß das Licht der Idee, das an und für sich Wahre und Allgemeingültige demselben fehlt, sondern darin, daß es die Idee nicht in Gott zurückstrahlt. Es ist nicht der Gegensatz zwischen der Idee und dem Ideenlosen, zwischen dem Geist und dem Geistlosen, worauf sich die Betrachtung bei der Beurtheilung des Heidenthums richten muß; sondern es ist der Gegensatz zwischen Idee und Idee, zwischen Geist und Geist, zwischen dem heiligen Zweck und dem Weltzweck, zwischen Heiligem-Geist und Welt-Geist. *Ὁ κόσμος οὗτος* ist nicht in dem alten Heidenthum abgeschlossen; sondern diese Welt ist allenthalben, wo das Reich Gottes nicht ist, wo es nicht seinen bestimmenden Einfluß ausübt. Diese Welt arbeitet zu allen Zeiten an einem irdischen Staat, welcher sich dem Staate Gottes nicht unterordnet, sie entwickelt eine Weisheit, welche den lebendigen Gott in seiner Weisheit nicht erkennt, sie bildet eine Schönheit aus, welche nicht sich selbst als den Abglanz der Herrlichkeit faßt. Und diese glänzende pantheistische Weltrealität ist keineswegs eine bloß eingebildete; — denn die Kräfte des Universums sind wesentlich göttliche Kräfte. Der Stoff, die Materie, aus welcher diese Welt ihr Reich sich erbaut, ist also von der edelsten Natur; ihre Unwahrheit liegt in ihrer ethischen Form, oder in dem falschen Verhältniß zwischen der Herrlichkeit dieser Welt und dem menschlichen Willen.

§. 97.

Da diese Welt die Verneinung des wahren Weltideals ausdrückt, so ist ihr Zustand als ein Zustand der Ungerechtigkeit aufzufassen. Der Begriff der wahren Gerechtigkeit beschränkt sich nicht bloß auf das vorsätzliche Thun und Lassen, sondern umfaßt auch das ganze Sein und Werden des Menschen. Der Begriff der wahren *δικαιοσύνη* enthält die Einheit des wirklichen Lebens und des wahren Lebens, die Uebereinstimmung der Existenz und des wesentlichen Gesetzes der Existenz, des ewigen Vorbildes derselben. Wie aber den menschlichen Individuen von Natur die wahre *δικαιοσύνη* fehlt*), so gilt dies auch von dem geschichtlichen Leben der Gattung, in dem die Weltzwecke auf Kosten des Gottesverhältnisses entwickelt werden und die wirkliche Welt fortwährend die

*) Röm. 3, 23.

wahre verläugnet. Nicht nur die Individuen sind egoistisch, sondern die geschichtlichen Totalorganismen, mit ihren Zwecken — des Staates, der Kunst und der Wissenschaft — sind mit dem allgemeinen Weltegoismus behaftet. Denn insofern als diese Zwecke Momente in ὁ κόσμος οὗτος geworden sind, wirken sie in peripherischer Einseitigkeit, weil ihr wahrer Mittelpunkt — das Reich Gottes — ihnen äußerlich geworden ist; und auf diese Weise kann von einem Egoismus der Ideen die Rede sein. Daher zeigt die sündige Weltgeschichte eine ἔχθρα *), eine Feindschaft zwischen den Volksgeistern, die gegenseitig einander ausschließen, oder gleichgültig sich vor einander verschließen. Daher erscheint in der sündigen Geschichte jeder der einzelnen Weltzwecke mit einem absolutistischen Bestreben sein eignes Reich auf Kosten der andern durchzusetzen. Und daher kann das menschliche Individuum, selbst wenn es sein Ich zu einem allgemeinen Ich erweitert und einem allgemein gültigen Weltzweck sich hingiebt — sein Leben für eine Idee einsetzt — nicht zu der wahren δικαιοσύνη gelangen; denn sogar in der höchsten individuellen Aufopferung — wie in der Aufopferung der Heiden für das Vaterland wird es mit dem Egoismus der kosmischen Idee, zu deren Organ es sich macht, behaftet. Dasselbe gilt von der individuellen Aufopferung für die Ideale der Kunst und Wissenschaft. Die wahre δικαιοσύνη ist für diese Welt also unerreichbar.

§. 98.

Da die Entwickelung dieser Welt eine Entwickelung in Ungerechtigkeit ist, so bekommt die Zeit als die Form der Entwickelung hiemit eine andere Bedeutung für den Menschen, und wie die Welt ὁ κόσμος οὗτος geworden ist, so wird die Zeit ὁ αἰὼν οὗτος. Diese Zeit ist der Kontrast der wahren Zeit. Die wahre Zeit ist der Ausdruck für die normale Entwickelung des Lebens, für das ungestörte Fortschreiten desselben dem ewigen Ziele entgegen. Diese Zeit dagegen ist eine Zeit des Streites und der Spannung, in welcher die Momente des Lebens unabläßig mit einander in Collision kommen, eine Qual und eine Unruhe. Doch besteht das Peinliche dieser Zeit nicht darin, daß die Fülle des Lebens „noch nicht" gekommen ist, sondern darin, daß das Leben zerstückelt

*) Ephes. 2, 15.

und zersplittert ist, daß die heilige Einheit, welche die vielfachen Momente in der Bewegung des Lebens versöhnen und beruhigen sollte, in ihrer Thätigkeit gehemmt und retardirt ist. Die Bestimmung des αἰὼν οὗτος giebt der Weltgeschichte das Gepräge einer Profangeschichte. Doch ist sie nicht deshalb profan, weil sie ein Anderes als das Heilige realisirt, sondern weil sie darin die Verläugnung des Heiligen ausdrückt. In ihrem Abgewendetsein von dem Reiche Gottes ist die Weltgeschichte eine Geschichte ohne Mitte und kann daher nie zum Abschluß kommen. Die Profangeschichte schreitet fort in einer schlechten Unendlichkeit, einem progressus in infinitum, welcher eben so sehr ein stets wiederkehrender Kreislauf ist*). In diesem αἰὼν wiederholt sich unabläßig die Erfahrung, daß jede Gestalt nur geboren wird, um wiederum zu Grunde zu gehen, daß die Schönheit stirbt, daß die Wahrheit veraltet. In diesem αἰὼν ertönt daher, neben der Lobpreisung der Herrlichkeit der Welt, die Klage über die Eitelkeit der Welt, und daß nichts Neues sei unter der Sonne und daß in Allem nur sei Mühe und Geistesverzehrung**).

Das übermenschliche Böse. Die dämonischen Mächte und der Teufel.

§. 99.

Ungeachtet das Böse keine wahre Wirklichkeit in sich selber hat wirkt es doch als ein Reich der Negativität, welches in seiner Entwickelung durch das Reich des Guten, der wahren Wirklichkeit bedingt ist. Doch ist nicht die sündige Menschenwelt als solche das Reich des Bösen. Die ganze Welt liegt im Argen***), ist aber nicht das Arge, das Böse an und für sich. Die sündige Menschenwelt schließt in sich selbst den Keim des Guten ein, hat wesentlich eine Richtung auf das Reich Gottes und offenbart auf jeder Stufe der Entwickelung der Geschichte ein relativ Gutes. Wie aber das schaffende, organisirende Princip in jedem Zeitalter sich offenbart, so offenbart sich auch in der Geschichte ein zerstörendes, desorganisirendes Princip. Es giebt ein Reich von Kräften und

*) 2 Petr. 3, 4.

**) Vgl. d. Prediger Salomonis.

***) 1 Joh. 5, 19.

Mächten, welche, wie sehr sie auch mit einander in Streit liegen, doch alle gegen das Reich des Guten conspiriren, Kräfte und Mächte in der Schöpfung, welche, ursprünglich gut, böse geworden sind, indem sie in den Dienst desjenigen Princips traten, welches dem Zwecke der Schöpfung Gottes widerstrebt. Freilich kann von dem Reiche des Bösen ebenso wenig wie von dem des Guten gesagt werden: Siehe hier, oder siehe da! aber nichts desto weniger ist dieses Reich in einem unaufhörlichen Werden begriffen, in einem unaufhörlichen Trachten danach, sich als die wahre Wirklichkeit zu organisiren, wie es auch in der sündigen Menschenwelt sich seine Werkzeuge gewinnt, welche sowohl in ihrem Denken als in ihrem Leben dämonischen Einflüssen folgen und für dämonische Tendenzen arbeiten. Das Dämonische ist das Böse als rein übersinnliche, rein spirituelle Macht. In der Welt der Intelligenz hat auch die Lüge ihre Propheten, und in der praktischen Welt giebt es Menschen, welche sich so in die Mysterien der Bosheit eingeweiht haben, daß sie sich zu einer uneigennützigen Liebe zu dem Bösen erhoben haben. Der Kampf dieses Reiches mit dem Guten wiederholt sich durch die ganze Geschichte, in welcher es alle seine Möglichkeiten erschöpfen muß, um in ihnen allen überwunden zu werden.

§. 100.

In der heiligen Schrift wird der Gegensatz zwischen dem Bösen und dem Guten als ein Kampf geschildert, nicht nur zwischen bösen und guten Menschen, sondern zwischen bösen und guten Mächten, übermenschlichen Mächten (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι), in welchen das Menschenleben mit Freiheit verwickelt ist. Nicht nur in dem Kampf des Heidenthums und Judenthums mit dem Christenthum kommen dämonische Wirkungen zum Durchbruch, sondern in der heiligen Geschichte erscheint das Dämonische sogar als eine Macht, zu welcher der Mensch sogar in leiblicher Beziehung sich leidend verhält. Die dämonischen Zustände in dem sogenannten Besessensein, welche in den Evangelien geschildert werden, lassen sich zwar als natürliche Krankheiten auffassen, sind aber doch solche, in welchen das Physische und Psychische Eins sind. Die letzten Ursachen dieser Krankheiten sind von übersinnlicher, von ethischer Natur, und grade dies giebt ihnen den dämonischen Charakter. Und wie die

Schrift von dem dämonischen Reiche zeugt, so fährt die Kirche durch alle Zeiten fort zu zeugen, daß wir einen Kampf haben nicht nur mit Fleisch und Blut, sondern mit unsichtbaren Fürstenthümern und Mächten, mit dem geistigen Heere der Bosheit unter dem Himmel*). Als Mittelpunkt dieses dämonischen Reiches wird genannt der Teufel, Satanas, Antichrist, der Fürst dieser Welt. Erst in der Lehre vom Teufel schließt sich die christliche Lehre vom Bösen ab, weil die anthropologische und geschichtliche Betrachtung hier auf die metaphysische Betrachtung zurückgeht. Der Teufel ist nicht das Böse in dieser oder jener einzelnen Relation, sondern das Böse an und für sich, der böse Geist als solcher. Der Teufel ist nicht nur ein einzelnes böses Geschöpf, nicht nur Ein Dämon unter den vielen Dämonen, sondern das böse Princip selbst in persona. Daß die Lehre vom Teufel nur zufällig in das Christenthum hineingekommen sein sollte, ja daß die Frage nach dem Dasein des Teufels, wie Schleiermacher meint, durchaus keine christliche, theologische Frage sein sollte, ist eine Behauptung, welche vor einer tieferen Auffassung sowohl des Bösen als des Wesens des Christenthums verschwinden muß. Vielmehr muß man sagen, daß die Art und Weise, wie Jemand den Teufel auffaßt, als Prüfstein für seine ganze Auffassung von dem Bösen betrachtet werden kann. Die Dogmatik muß daher den nothwendigen Zusammenhang dieser Lehre mit dem christlichen Ideenkreise nachweisen, muß die Lehre vom Teufel darstellen als die Lehre von dem bösen Princip, so wie dieses unter den Voraussetzungen des Christenthums möglich ist.

§. 101.

Daß die Anschauung des Christenthums von dem Wesen des Bösen in der Vorstellung vom Teufel ausgedrückt ist, geht aus einer nähern Analysis dieser Vorstellung hervor. In der Vorstellung vom Teufel als einem übermenschlichen, aber doch creatürlichen Geist, welcher ursprünglich gut war, der aber von seiner Bestimmung abfiel und in Hochmuth der Feind Gottes ward, ist der bestimmteste Gegensatz zu dem Dualismus des Heidenthums enthalten, welcher entweder wie in der persischen Religion zwei Grundwesen setzt, oder wie in der griechischen und nordischen Mythologie das

*) Eph. 6, 12.

Böse zu dem dunkeln Grunde macht, aus welchem das Gute sich entwickelt und die Existenz sich erkämpft. (Die Titanen sind die Voraussetzung für die Götter, die Riesen für die Asen.) Gleichfalls ist darin enthalten der Gegensatz zu derjenigen Auffassung, welche das Böse in die Sinnlichkeit, in die Materie setzt, oder es zu einer Privation, einer Beschränkung, einem μὴ ὄν macht. Denn der Teufel ist ein hochbegabter, ein mächtiger Geist. In dieser Beziehung enthält diese Lehre den bestimmtesten Gegensatz zu dem Akosmismus. Der Pantheismus hat in seinem ἓν καὶ πᾶν keinen Platz für den Teufel. Der freie Schöpfergott des Theismus dagegen vermag nicht nur ein Anderes zu dulden, eine Welt, einen non deus sich gegenüber; sondern Er vermag sogar seinen contradictorischen Gegensatz zu dulden, einen adversarius dei sich gegenüber, ohne seine Allmacht zuzusetzen. Ob der Akosmismus gründlich überwunden ist, wird am besten an dieser Lehre geprüft, weshalb auch Luther, wenn er einen christlichen Lehrer prüfen will, fragt: Weiß er vom Tode und Teufel? oder ist Alles nur eitel Friede und Lust? — Wird ferner der Teufel nicht nur in seinem Verhältniß zu Gott, sondern auch in seinem Verhältniß zu dem Menschen betrachtet, so wird er ja vorgestellt als ein solcher, der außerhalb des Menschen sei, der sich an den Menschen herangeschlichen und ihn unter seine Herrschaft hineingezogen habe. Darin liegt, daß das Böse der menschlichen Natur fremd ist, daß das Böse außerhalb des Begriffes der menschlichen Natur liegt. Das an und für sich Böse läßt sich nur denken als der Geist, der sowohl Gottes, als des Menschen Feind ist. Aber das Böse an und für sich, obgleich es in der Schöpfung entstanden ist, kann doch selbst kein einzelnes Geschöpf sein, weil das einzelne Geschöpf des Bösen nur theilhaft sein kann. Das Böse an und für sich kann nur als ein universelles Princip gedacht werden. Daher kommt dem Teufel auch eine gewisse Allgegenwart zu, denn allenthalben, wo diese Welt ist, ist auch der Teufel. Diejenigen Eigenschaften, in welchen der böse Geist als thätig erscheint, sind Macht und List. Das Erste drückt den positiven Charakter des Bösen aus; denn positive Kräfte stehen ihm zu Gebote, und als „Fürst dieser Welt" bietet er Christo die Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit an. Nichts desto weniger ist sein Reich das Reich der Lüge und Täuschung; denn seine Macht ist nur eine zeitliche Macht, er ist seinem Begriffe nach der ewig Verstoßene

und Verdammte, und nur durch die Lüge und das Blendwerk vermag er sich beim Menschen Eingang zu verschaffen. Der böse Geist vermag daher nur Satanas, der titanische Gegner zu sein, indem er zugleich διάβολος ist, der Verläumder, der Urlügner, der dem Schöpfer etwas anlügt, der das Unkraut unter den Weizen säet und die Gestalt eines Engels des Lichts sich annimmt. So drückt der Teufel den Begriff von dem Bösen aus, wie es unter Voraussetzung des Schöpfungsdogma's und des damit gegebenen Verhältnisses zwischen Gott und Welt gedacht werden muß.

§. 102.

Aber nicht allein in dem Dogma von der Schöpfung hat die Lehre vom Teufel ihre Voraussetzung; ihre tiefste Voraussetzung hat sie in dem Dogma vom „Sohne Gottes". Daß das Judenthum, obgleich es in dem Schöpfungsdogma ruhet, dennoch keine durchgeführte Satanologie hat, beruht darauf, daß es den erschaffenen Geist nicht in seiner ganzen Unendlichkeit, daher auch nicht den Abfall in seiner ganzen Unendlichkeit aufgefaßt hat. Das spätere Judenthum kommt zwar durch seine Dämonologie zu einer tieferen Erkenntniß der Wirkungen des Bösen, aber das Böse an und für sich, die Tiefen Satans sind nicht erkannt. Die Idee vom Sohne Gottes als dem Princip der Schöpfung ist dem Judenthum nicht aufgegangen. Es ist nicht als die Bestimmung des erschaffenen Geistes erkannt, für den Sohn Offenbarungsorgan zu sein, abbildlich dasjenige zu sein, was der Sohn urbildlich ist, aus Gnaden zu sein, was der Sohn von Natur ist. Im Christenthum wird es erkannt, daß das Böse dasjenige ist, welches der Offenbarung des Sohnes entgegensteht, welches, anstatt sich zum Organ des Sohnes zu machen, sich an seine Stelle setzen will. Das Böse an und für sich ist deshalb das kosmische Princip, insofern als dieses seinen creatürlichen Charakter verläugnet und in falscher Selbständigkeit dem wahren, dem heiligen Weltprincip oder dem Sohne sich widersetzt. Dies drückt Jacob Böhme so aus, daß „Lucifer (der gefallene Morgenstern) sich in sich selbst imaginirte und dem Sohne die Herrlichkeit mißgönnte. Seine eigene Schönheit betrog ihn, und er wollte sich auf den Thron des Sohnes setzen." Die Lehre vom Teufel findet also erst, wenn sie vom Gesichtspunkte der Dreieinigkeit aus betrachtet wird, ihre völlige Aufklärung; denn von da aus

geſehen iſt die Welt das nicht-göttliche Moment in der Gottheit, das Negativum des Sohnes, Alterum dei filii; und es iſt ſo eine gewiſſe Wahrheit in der paradoxen Vorſtellung, welche Schelling in ſeiner Satanologie nach einer mittelalterlichen Ketzerpartei anführt, daß der Teufel Chriſti Bruder iſt. Nur können wir nicht mit den Bogomilen und Schelling ihn Chriſti älteren Bruder nennen, ſondern müſſen umgekehrt ihn den jüngern Bruder nennen; denn der Sohn Gottes iſt älter als die Welt, iſt die ewige Vorausſetzung der Welt, und entwickelt ſich nicht aus ihr, wie aus einem dunklen Grunde. Lucifer, als der Ausdruck für das kosmiſche Princip, muß daher bildlich der jüngere Bruder genannt werden, weil er der Zweite iſt nach dem Erſtgebornen, weil das Daſein der Welt und damit ein nicht-göttliches Centrum mit dem Sohne als „dem Erſtgebornen aller Creatur" geſetzt iſt; aber Teufel Antideus, wird er nur, weil er nicht der Zweite ſein will, ſondern der Erſte, weil er, ſtatt Träger des Lichtes zu ſein, das Licht in ſich ſelber und aus ſich ſelber haben will. Da nun auf dieſe Weiſe der Begriff des Teufels mit dem Begriffe des kosmiſchen Princips, als negativen Geiſt hypoſtaſirt, zuſammenfällt: ſo iſt einzuſehen, daß der Teufel zunächſt nicht als ein einzelnes Geſchöpf aufgefaßt werden darf. Ob es diaboliſirende Geſchöpfe gebe, ob es unter dieſen ein Geſchöpf gebe, in welchem das böſe Princip ſo ſich centraliſirt, ſo perſönliche Geſtalt gewonnen habe, daß dieſes einzelne Geſchöpf „Oberſter der Teufel" genannt werden könne: dieſe Frage kann für uns erſt Bedeutung erhalten, wenn wir den Teufel als Princip erkannt haben. Zuerſt und zunächſt müſſen wir daher den Teufel, nicht als ein Geſchöpf, ſondern als einen Gott auffaſſen, oder, wie Paulus ihn nennt, als „den Gott dieſer Welt" (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*). Treffend ſagt Schelling, daß der Teufel, um der ebenbürtige Widerſacher Chriſti zu ſein, mehr ſein mußte, als ein einzelnes Geſchöpf, gegen welches es nicht nothwendig geweſen ſein würde, ſo große Veranſtaltungen zu treffen. Und allerdings müſſen wir ſagen, daß ein einzelnes Geſchöpf, das nicht zugleich Princip, nicht zugleich ein Gott wäre, nur ſich lächerlich gemacht haben würde, wenn es Chriſto die Reiche und Herrlichkeiten dieſer Welt anbot. Die ganze Verſuchungsgeſchichte gewinnt dagegen eine ganz andere Bedeutung, wenn der Teufel der Ausdruck iſt für das

*) 2 Kor. 4, 4.

kosmische Princip selbst, das mit seinem ganzen Reich sich ihm gegenübersteilt, welcher die persönliche Offenbarung des Princips der Heiligkeit ist. Der Gegensatz zwischen Christus und dem Teufel ist seinem innersten Sinne nach der Gegensatz zwischen den beiden Principien, worin alle Gegensätze des Lebens ihren Grund haben. Es ist der Gegensatz zwischen Gott und Welt, welcher hier als der reine Gegensatz zwischen dem heiligen Centrum und dem in falscher Selbständigkeit hervortretenden Weltcentrum erscheint.

§. 103.

Wie das Gute erst als Persönlichkeit wirklich ist, so auch das Böse. Das böse Princip kann nur gedacht werden als ein Wille, welcher der Feind Gottes und der Menschen ist. Wird das Böse als selbstlos, als unpersönlich gedacht, so ist ihm sein Stachel weggenommen, und es sinkt zu einer bloßen Naturmacht herab. Wie aber läßt sich diese Persönlichkeit denken? In dem Sinne, in welchem das gute Princip, in welchem Gott persönlich ist, kann das böse Princip es unmöglich sein. In sich selbst kann das böse Princip nicht persönlich sein, sondern kann nur in der Creatur Persönlichkeit gewinnen, zum Willen gelangen. Dächten wir das böse Princip als einen persönlichen Gegengott, der in seiner eigenen Wesensfülle außerhalb der Schöpfung Gottes ruhte, so würden wir zum Manichäismus kommen. Das Böse kann sich die Existenz nur erschleichen, dem negativen Princip kann nur durch den Willen der Creatur zur Persönlichkeit verholfen werden. Mit anderen Worten: der Teufel, insofern wir dabei an das kosmische Princip selber denken, kann nur in den Geschöpfen persönlich sein, die sich zu seinen Organen machen, kann nur in seinem Reich persönlich sein. Die Persönlichkeit also, welche der Pantheismus seinem Gott beilegt, indem sie ihn nur in den endlichen Geistern, in dem menschlichen Bewußtsein, in der sittlichen Weltordnung wirklich sein läßt, diese Art von Persönlichkeit ist die einzige, welche dem Teufel zukommen kann, wenn er nicht als ein einzelnes böses Geschöpf, sondern als ein universelles Princip gedacht wird. Aber eine solche Persönlichkeit ist nicht eine seiende, in sich selbst ruhende, sondern nur eine werdende, welche als solche zwischen Dasein und Nicht-Dasein, zwischen Persönlichkeit und Personification, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, zwischen „ist" und „bedeutet" schwebt. Die Vorstellung vom

Teufel, als Gott der Zeit, führt uns auf die Vorstellung einer unablässig werdenden Persönlichkeit hin. Als das böse Princip trachtet der Teufel unaufhörlich nach der Existenz, welche er nur in der Zeit, in dieser Welt gewinnen kann, weshalb er auch unablässig den Menschen nachstellt, um in ihnen sich Dasein zu geben, um, dem Vampyr gleich, sich Fülle zu verschaffen, indem er ihnen ihr Herzblut aussaugt. Während die manichäische Anschauung das böse Princip in einer fertigen, abgeschlossenen Existenz, als einen seienden Gegengott dem Gott des Guten gegenüber sich denkt, muß unter den Voraussetzungen des Christenthums gelehrt werden, daß das böse Princip nur insofern ist, als es unaufhörlich sich selbst in der Schöpfung Gottes hervorbringt, sein Reich als das Unkraut unter den Weizen einschmuggelt.. Der Teufel des Christenthums trachtet danach, sich zu dem zu machen, was das böse Grundwesen des Manichäismus unmittelbar ist, nämlich ein Gott, der die Weltherrschaft mit dem Gott des Guten theilt.

Anm. Schleiermacher hat in seiner berühmten Kritik der Lehre vom Teufel nachzuweisen gesucht, daß die Aussprüche des N. T. hierüber nicht in Einem Begriffe zusammengedacht werden können, sondern aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengeflossen sind, daß die Lehre vom Teufel daher sich selbst aufhebt, und daß Jesus und die Apostel nur gelegentlich der Volksvorstellung sich bedient haben sollen, ohne eine Lehre hierüber zu entwickeln. Aber die tiefere Aufgabe ist nachzuweisen, daß diese verschiedenen Aussagen verschiedene Seiten desselben Begriffes ausdrücken, innerlich zusammengehören und einander ergänzen. Obgleich wir keineswegs — wie im Folgenden sich zeigen wird — meinen, daß die Schriftlehre durch die Vorstellung vom Teufel als dem bösen Princip erschöpft wird, so ist dies doch die Grundbestimmung, an welche das Denken zunächst sich halten muß, und die Frage nach dem Teufel als einem einzelnen bösen Geschöpf gewinnt erst Bedeutung, wenn der Wurzelbegriff erkannt ist. Wir wollen daher zuerst in der Schrift die oben entwickelten principiellen Bestimmungen nachzuweisen suchen.

Gehen wir auf das Alte Testament zurück, so richtet die Aufmerksamkeit sich besonders auf zwei Punkte, nämlich auf die Schlange im ersten Buch Mosis und auf den Satan im Buche Hiob*). Daß die Schlange im Paradiese der Teufel war, ist von der orthodoxen Theologie oft gesagt worden. Das A. T. sagt es indessen nicht, weshalb wir auch in dem vorliegenden Zusammenhang von der Frage absehen können, ob die Schlange von einem bösen Geist geleitet gewesen sei, ob ein böser Geist die Gestalt

*) Hiob. 1.

der Schlange angenommen habe. Bleiben wir auf dem eigenen Standpunkt der Erzählung stehen, so können wir sagen, daß die Schlange die verblümte Bezeichnung des kosmischen Princips ist, welches dem Menschen versuchend entgegentritt. Insofern als die Versuchung für den Menschen nothwendig ist, kann das Paradies nicht ohne Schlange sein, und insofern Satan nur als der Versucher, der die menschliche Freiheit zur Offenbarung bringen soll, aufgefaßt wird, können wir sagen, daß ihm eine Function in der göttlichen Oekonomie zukommt. Eine solche legt ihm auch das A. T. im Buche Hiob bei, wo er sich im Himmel unter den Kindern Gottes einfindet, und den Auftrag übernimmt, Hiob mit allerlei Plagen zu versuchen. Indessen ist er nicht nur der neutrale Versucher, sondern die böse Subjectivität kommt in ihm zum Vorschein. Zwar ist er noch nicht der Satan des Neuen Testaments, der von dem Angesichte Gottes verstoßen ist, weil er das Böse als solches will, aber er findet eine schadenfrohe Freude an dem Ungründlichen, Illusorischen der menschlichen Tugend. Er findet seine Freude daran, die Schwächen und Sünden der Menschen auszukundschaften, durch seine Versuchungen die Menschen dahin zu bringen, diese zu offenbaren; und er kehrt alsdann als der Engel der Anklage zu dem Herrn zurück, um die Unzuverlässigkeit der menschlichen Tugend nachzuweisen. Er ist noch nicht der böse Geist als solcher; denn er übt eine gewisse Gerechtigkeit, nämlich die negative Gerechtigkeit der Ironie; aber er ist ohne Güte und Barmherzigkeit. Dieser Satan, welcher sich im Himmel unter den Kindern Gottes einfindet, erinnert an den Loke der nordischen Mythologie, nicht Utgardeloke, sondern Asaloke, welcher trotz seiner Bosheit doch mit den Göttern Walhallas auf vertrautem Fuße lebt. Nach jenem Vorbild hat Goethe seinen Mephistopheles gedichtet. Diese Vorstellung vom Satan erscheint im Neuen Testament in den Worten des Herrn an Petrus: „Simon, Simon, siehe der Satan hat euer begehrt, daß er euch möchte sichten, wie den Weizen"! *) Der Herr bittet für Petrus, daß sein Glaube nicht ablassen möge, ermahnt ihn, die Brüder zu stärken. Denn der Ankläger begehrt die Gläubigen zu sichten, ihre Schwächen auszuspähen, sie zu versuchen; das Oberflächliche, das Ungründliche im Glauben sowohl als im Leben kann vor seiner Versuchung nicht Stand halten; das Unbefestigte ist dem ausgesetzt, von seinen listigen Anschlägen überrumpelt zu werden. Gründlichkeit ist nöthig, wenn man nicht zu Schanden werden soll.

Diese Vorstellung vom Satan soll nun nach Schleiermacher das eine Element sein, aus dem die Lehre des N. T. vom Teufel zusammengesetzt sei; das andere von diesem durchaus verschiedene soll von dem persischen Dualismus hergeholt sein, so wie die Vorstellung von dem bösen Grundwesen von einem monotheistischen Volke aufgenommen werden konnte. Aber die Vorstellung vom Teufel als dem Bösen (ὁ πονηρός), als dem Feinde**), läßt sich ganz natürlich als eine tiefere Erweiterung der ersten Vorstellung

*) Luc. 22, 31.
**) Matth. 13, 19. 39.

erklären. Mag auch die Bekanntschaft mit dem bösen Grundwesen des Parsismus die äußere Veranlassung ihrer Entwickelung im Volksbewußtsein gewesen sein, so hat doch die Offenbarung selbst diese Vorstellung nicht von außen entlehnt. Ist nämlich erst der Satan als negative Ironie ohne positive Gerechtigkeit und Güte erkannt, so wird er nun als der erkannt, welcher sich nicht bloß darüber freut, daß die Menschen beschämt werden, sondern auch über das Böse an und für sich, der das Böse als solches zu seinem Zwecke macht. Die Wirksamkeit des Bösen erscheint im Neuen Testament theils unter der Form der List, theils unter der der Gewalt. Unter der Form der List wirkt er als der Feind, welcher Unkraut unter den Weizen säet, welcher die wahre Lehre verfälscht und in Gestalt eines Engels des Lichts eine falsche Weisheit verbreitet*). Von dieser Seite ist er besonders den Gläubigen und geistlich Erweckten gefährlich. Gewalt dagegen hat er vornämlich über diejenigen, welche außerhalb des Umkreises des wahren Glaubens stehen oder von diesem abgefallen sind. Darum nimmt er das Wort Gottes von den Herzen der Gottlosen**), so daß sie es nicht verstehen und nicht sich bekehren. Darum wird das Heidenthum in dem N. T. als das Reich Satans bezeichnet, und Jemanden dem Satan übergeben***) heißt, nach dem Sprachgebrauch des N. T., ihn aus der Gemeinde Gottes excommuniciren, ihn dem Heidenthum zurückgeben. Die verschiedenen Momente im Begriff des Teufels faßt das Neue Testament in der Benennung Antichrist†) zusammen. Der Antichrist ist der weltgeschichtliche Ausdruck für den Teufel, welcher seine Bedeutung in der geschichtlichen Entwickelung der Religion ausspricht. Seine übergeschichtliche und metaphysische Bedeutung dagegen wird in dem Ausdruck „der Fürst dieser Welt"††) angedeutet.

Die furchtbarsten Aeußerungen der satanischen Macht zeigen sich an den Besessenen, von denen das Neue Testament berichtet. Die Dämonen sind nicht nur die eigenen, sündigen Neigungen des Menschen, sie sind Geister, Mächte, von welchen der Mensch überwältigt ist. Wenn Christus sich an die Besessenen wendet, redet er nicht die Menschen an, sondern die Dämonen, und die Besessenen antworten ihm nicht in ihrem eigenen Namen, sondern in dem der Dämonen. Aber grade die Betrachtung der Dämonen zeigt uns, daß der böse Geist den Menschen sucht, um sich Wirklichkeit zu verschaffen, da er in sich selbst nur ein abstractes Dasein hat. Wenn die Dämonen aus den Menschen herausfahren, begeben sie sich in Wüsten und an dürre Stätten†††); außerhalb der Menschenwelt haben sie nur ein leeres, ein unproductives Dasein, weshalb sie fortwährend auf Gelegenheit warten,

*) 2 Kor. 11, 14.
**) Matth. 13, 19.
***) 1 Kor. 5, 5.
†) 1 Joh. 2, 18.
††) Joh. 14, 30.
†††) Luc. 11, 24.

wieder in die Menschenwelt zurückzukehren, um daselbst ihre Wohnung aufzuschlagen. Oder sie halten sich in der Luft auf*), in dem unbestimmten, gestaltlosen Element, — wiederum ein Ausdruck dafür, daß sie außerhalb der Menschenwelt nur ein leeres Dasein haben. Oder sie fahren in die Schweine**), sie werden in die Natur zurückgesandt, in die unreine Thierwelt, von woher sie sich in die Menschenwelt eingeschlichen hatten, um die Seelen zu beflecken. Die Vorstellung von der Wüste als dem Aufenthaltsort der bösen Geister erinnert an den brüllenden Löwen bei Petrus***): „Euer Widersacher, der Teufel, gehet umher wie ein brüllender Löwe, und suchet, welchen er verschlinge." Auch hier wird angedeutet, daß den Teufel nach Lebensfülle hungert und daß er seinen Stoff, seine Nahrungsmittel in der Menschenwelt holen muß.

§. 104.

Wir haben bisher den Teufel als Princip betrachtet. Weil aber das negative Princip nur in der freien Creatur Persönlichkeit gewinnen kann, so entsteht jetzt eine Frage, welche nicht speculativer, sondern empirischer Natur ist: ist dieses Princip *erst* in der menschlichen Creatur aufgekommen, oder ist es, vor seinem Hereinkommen in die Menschenwelt, schon in Geschöpfen einer andern Ordnung als der Mensch aufgekommen? Bleiben wir bei der Annahme stehen, daß der Teufel *nur* in der Menschenwelt persönliches Dasein habe, so werden wir dem hier Entwickelten zufolge unsere Betrachtung abschließen können, indem wir sagen: Ursprünglich ist der Teufel das kosmische Princip, welches als solches noch nicht böse ist; er ist ferner das versuchende Princip, welches den Menschen im Paradiese lockt, indem es ihm die Weltrealität zeigt, die er der Gottesrealität vorziehen kann. Aber noch ist er nicht böse, noch ist er nur die Möglichkeit des Teufels; und die Versuchung nimmt darum nur die Form des Naturantriebes an, welchen der Mensch abweisen kann. In der Schlange dämmert nur der böse Geist, in der Schlange ist Satan, so zu sagen, noch in den Windeln. Der wirkliche Teufel, das persönliche Böse wird er erst, wenn der Mensch ihn in das Reich des Bewußtseins hereingelassen hat. Der Mensch also ist es, welcher dem Teufel Dasein giebt; aber daraus folgt keineswegs, daß der Mensch nur sein eigener Teufel ist. Denn es

*) Eph. 2, 2; 6, 12.
**) Matth. 8, 32.
***) 1 Petr. 5, 8.

ist ein anderes, ein übermenschliches Princip, welchem durch den Menschen zur Existenz verholfen wird, eine versuchende und verlockende, eine besessen machende und inspirirende Macht, zu welcher der Mensch sich wie zum Nicht-Ich verhält. Und obgleich das Dasein des Teufels von Anfang an von dem Menschen abhängig ist, so wird der Mensch andererseits doch seiner Herrschaft und dämonischer Einwirkung unterworfen, nachdem er in die Welt des Menschen hineingekommen ist. Der Teufel ist also ein Geist, welchen der Mensch zu sich herbeschworen hat, den er aber nicht zu bannen vermag. Den Exorcismus, welcher hier nothwendig ist, vermag er nicht aus eigener Kraft zu vollziehen, sondern bedarf dazu der höheren Hülfe dessen, der der Herr und Meister der Geisterwelt ist.

Die hier entwickelte Betrachtung vom Teufel kann als die Betrachtung vom Standpunkt der Immanenz bezeichnet werden, insofern dem Teufel keine persönliche Wirklichkeit jenseits der Menschenwelt beigelegt wird. Auf diesem Punkte hat die Speculation gewöhnlich die Lehre vom Teufel abgeschlossen, wie dies namentlich von dem jüngsten bedeutenden Versuch in dieser Richtung, nämlich von der Satanologie Schelling's gilt.

§. 105.

Aber obgleich allerdings gesagt werden muß, daß das negative Princip in sich selber nicht persönlich sein, sondern nur in der Creatur Persönlichkeit gewinnen kann, so folgt hieraus doch keineswegs, daß dieses Princip nur in der menschlichen Creatur Persönlichkeit gewonnen hat. Die biblische Tradition und die kirchliche Anschauung kennt einen persönlichen Abfall von Gott, welcher in der Engelwelt, vor dem Abfall des Menschen geschehen ist. Freilich hat der Begriff Engel dieselbe Dehnbarkeit, welche in dem Begriffe „Geister" liegt, und keineswegs ist es allenthalben nothwendig, unter Engel sich persönliche Geister zu denken; freilich sind die Engel in der heiligen Schrift bald bloße Personificationen, bald Mittelwesen, welche zwischen Persönlichkeit und Personification schweben; aber eine gründliche Schriftbetrachtung lehrt uns auch, daß diese Erklärung nicht überall zureicht, und daß es unter den Engeln persönliche Geister giebt, und unter diesen solche, welche von Gott abgefallen sind, Engel, welche „ihren ersten Zustand nicht bewahrten", sondern „verließen

ihre Behausung"*) (den ihnen angewiesenen Platz und ihre Stellung in der Schöpfung), Engel, „welche gesündiget haben" und die „zum Gerichte behalten werden"**). Unter den vielen Dämonen kennt die Offenbarung einen, welcher der „Oberste der Teufel"***) genannt wird, welcher der Anfänger des Abfalls und der Lüge ist. Dieser Anfang des Abfalls ist es, von dem der Herr selbst uns einen Wink giebt, wenn er sagt, der Teufel sei nicht bestanden in der Wahrheit, und wenn er ihn den Vater der Lüge nennt†). Wenn nun dieser böse Engel, der Oberste der Teufel, das Haupt im Reiche des Bösen, in der Schrift als das böse Princip selbst in persona, also nicht nur als ein Teufel, sondern als der Teufel selbst betrachtet wird: so vermögen wir dieses nur unter der Voraussetzung zu denken, daß dieses Geschöpf unter allen Geschöpfen dasjenige ist, welches, auf Grund seiner Stellung in der Reihe der Geschöpfe, sich zur Centraloffenbarung des kosmischen Princips (als des bösen Princips) zu machen vermochte; das Geschöpf, in welchem dieses Princip die vollständigste Persönlichkeit gewinnen konnte, so daß er der vollkommenste Repräsentant und Träger desselben ist. Demzufolge muß das bisher Entwickelte näher so bestimmt werden: Das böse Princip hat in sich selbst keine Persönlichkeit, sondern gewinnt nur eine werdende Universalpersönlichkeit in seinem Reiche, hat keine individuelle Persönlichkeit, als nur in den einzelnen Geschöpfen, die auf eine besondere Weise sich zu seinen Organen machen; aber unter diesen giebt es ein Geschöpf, in welchem dieses Princip so hypostasirt ist, daß er der persönliche Mittelpunkt und das Haupt im Reiche des Bösen geworden ist. Und wenn wir in dem Vorigen gesagt haben, daß die Aussagen der Schrift von dem Teufel ohne tieferen Sinn sein würden, wenn sie nicht von mehr als von einem einzelnen Geschöpfe sprächen, wenn sie nicht von einem Universalprincip sprächen: so muß nun diese Erkenntniß durch die entgegengesetzte ergänzt werden. Denn deutlich ist es der ernsten Schriftforschung, was auch die größten Lehrer der Kirche erkannt haben, daß die Aussagen der Schrift vom Teufel, vom Feinde, auch von mehr als einem Princip, von

*) Jud. 6.
**) 2 Petri 2, 4.
***) Luc. 11, 15.
†) Joh. 8, 44.

mehr, als einem universellen bösen Wollen, nämlich von einem wirklichen persönlichen Willen sprechen, obgleich allerdings bald die eine, bald die andere Seite, bald die allgemein geistige, bald die persönliche diejenige sein kann, welche stärker hervortritt. Der Kampf Christi mit dem Teufel ist allerdings ein Kampf mit einem Universalprincip, gewinnt aber doch erst seine volle Bedeutung, wenn es zugleich ein persönlicher Wille ist, den er abweist und überwindet. Und wenn die Kirche bei der Taufe dem Teufel und allen seinen Werken, und allem seinem Wesen entsagt, so entsagt sie nicht allein dem bösen Princip, das allenthalben uns umgiebt, sondern dem persönlichen Gottes- und Menschenfeind, dem bösen Grundwillen, der in der Schöpfung aufgekommen ist, dem Willen, der Gott und seinem Reiche entgegensteht, Nein zu jedem Ja und Amen sagt, das Christus ausspricht.

§. 106.

Jenseits der Menschenwelt also hat das Böse seinen geheimnißvollen Ursprung, jenseits der Menschenwelt hat es eine Geschichte gehabt, bevor es auf Erden eine Geschichte bekam, und wir werden an den mythischen Traum vom Kampfe der Titanen gegen die Götter vor dem Entstehen des Menschen erinnert. Wir sind hier an die Seite der Sache gelangt, welche der Speculation transcendent ist; denn die Denkbarkeit von Engeln und gefallenen Engeln, die Denkbarkeit eines Geschöpfes, welches die Centraloffenbarung des Bösen ist, und welches daher in besonderm Sinne der Böse genannt werden kann, wird keine Speculation mit Grund läugnen können. Wenn man nämlich gesagt hat, daß die Vorstellung von einem solchen absolut bösen Geschöpf manichäisch sein würde, so beruht dies auf einem Mißverständniß; denn es wird keineswegs behauptet, daß das Böse das Wesen dieses Geschöpfs im metaphysischen Sinne sei, sondern nur, daß es dieses sei in ethischem Sinne; und die Centralisationen des Bösen, welche wir schon in der Menschenwelt finden, sind uns Vorbilder davon, wie das Böse in ethischem Sinne das Lebenselement eines Geschöpfes werden könne. Ebenso wenig wird es undenkbar gefunden werden können, daß die Menschenwelt den Einwirkungen einer höheren persönlichen Geisterwelt offenstehe. Setzen wir mit der Offenbarung voraus, daß sowohl Engel als Dämonen reine, d. h. körperlose Geister sind, so

sind dieselben ja nicht an die Bedingungen der Körperlichkeit und des Raumes gebunden, sondern können im Universum sein, wo sie wollen, weshalb auch die kirchliche Symbolik sich sowohl Engel als Dämonen als *beflügelte* Wesen vorgestellt hat. Und wie es nach der Anschauung der Offenbarung zur Bestimmung der Engel mitgehört, dienende Geister zu sein für die Entwickelung des Reiches Gottes in der Menschheit, so müssen wir es auch denkbar finden, daß die Dämonen grade in der Menschenwelt den Schauplatz ihrer Wirksamkeit suchen, hier ihr Reich zu organisiren suchen, hier Fülle und Inhalt für ihr leeres Dasein suchen. Gegen die Denkbarkeit des Teufels als eines bösen Geschöpfes läßt sich nichts einwenden; freilich aber muß gesagt werden, daß dieses Wesen sich weder begreifen, noch anschauen läßt. Denn um zu begreifen, wie ein einzelnes Geschöpf die Centraloffenbarung des Bösen werden könne, dazu würde eine Einsicht in der kosmischen Stellung und Bedeutung dieses Geschöpfes erforderlich sein, die außerhalb der Bedingungen unserer Erfahrung liegt. Und ebenso wenig als wir die reale Möglichkeit dieses bösen Geschöpfes, der Macht und Einwirkung desselben auf die Menschenwelt einzusehen vermögen, ebenso wenig vermögen wir es in seiner absoluten Bosheit anzuschauen, weil die absolute Bosheit vor der *Anschauung* sich immer in ein Abstractum verwandelt, weshalb auch die Poesie, wenn sie den Teufel in einer anschaulichen Individualität vorführen will, immer genöthigt wird, Etwas von der absoluten Bosheit zu verbergen, mehr nur satanische Züge uns zeigt (wie Mephistopheles bei Göthe), als das satanische Wesen selbst, welches als die reine Unnatur der Individualität widerstrebt. Nichts desto weniger ist es ein *Factum*, für welches das Wort Gottes uns einsteht: es giebt einen Vater der Lüge; es giebt einen Feind Gottes und des Menschen; es giebt einen übermenschlichen bösen Willen, dessen Reich und Herrschaft wir durch unsere Sünden stärken und fördern*).

Aber obgleich wir den Feind nicht zu begreifen vermögen, und obgleich jeder Versuch zu begreifen hier ein ἐμβατεύειν εἰς ἃ οὐχ ἑώρακε**) sein würde, verstehen wir doch, daß nur wenn Wille wider Wille steht, in Wahrheit von einem geistigen Kampf die

*) Vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre. 5. Ausg. 237.
**) Col. 2, 18.

Rede sein kann. So lange wir das Reich des Bösen ohne ein persönliches Oberhaupt denken, so lange wir nur gegen ein Princip, gegen einen unreinen Weltgeist zu kämpfen haben, so lange haben wir nur gegen eine mehr oder minder blind wirkende Macht zu kämpfen, gegen eine Macht, welche halb Natur und halb Geist ist, eine Bestimmung, welche auf das Böse allerdings eine umfassende Anwendung hat, nicht aber den Begriff desselben erschöpft. Der Ausdruck „Vater der Lüge" weist auf eine Intelligenz, ein persönliches Selbstbewußtsein hin, und erst dadurch wird der Kampf gegen das Böse ein wirklicher Geisterkampf. Und obgleich es auf Tiefen einer geistigen Bosheit (*βάθη τοῦ Σατανᾶ*)*) hinweist, die auf dieser irdischen Erkenntnißstufe nicht erforscht werden können, ist doch das Bewußtsein von dem dämonischen Reiche und dem Fürsten desselben der dunkle, nächtliche Hintergrund für das christliche Bewußtsein, und die Furcht vor dem Teufel und das tiefe Grauen vor der dämonischen Gemeinschaft ist der dunkle Grund für die christliche Gottesfurcht. Wie sehr auch die Geschichte des Aberglaubens uns zeigen mag, welche Irrthümer hier erschienen sind, wenn man fleischlich hat nehmen wollen, was nur geistig gefaßt werden kann, und wie oft wir auch in unserer Schrifterklärung uns mit der Vorstellung von „der bösen Macht", „dem bösen Princip", „dem unreinen Weltgeist" begnügen können: dennoch wird die tiefere Betrachtung der Schrift, des Lebens und vor Allem der ernste Kampf gegen das Böse immer wieder den Gedanken auf den bösen Willen zurückführen. „Wie oft auch im Leben und in der Wissenschaft die Aufmerksamkeit von dem Teufel abgewandt und dieser für ein Hirngespinst erklärt wird: immer wieder wird doch der ernste Forscher darauf zurückkommen, und die Lehre von seiner Existenz stets aufs Neue Gegenstand der Untersuchung werden."**)

§. 107.

Fragen wir nun zum Schluß nach der teleologischen Bedeutung des Teufels für die Oekonomie des Reiches Gottes, so müssen wir die Anschauung abweisen, welche zuletzt von Schelling ausgesprochen worden ist, daß das Dasein des Teufels relativ nothwendig sein

*) Offenb. 2, 24.
**) Daub in Judas Ischarioth.

sollte, daß er ein mitgehörender, von Gott anerkannter Factor in der göttlichen Oekonomie sein sollte, weil er in negativem Sinne das bewegende Princip in der Geschichte sei, welche ohne ihn ins Stocken gerathen würde. Dagegen muß gesagt werden, daß wir allerdings erkennen können, daß das kosmische Princip für die Offenbarung Gottes nothwendig ist, nicht aber als das böse Princip und der böse Wille; daß wir allerdings die Nothwendigkeit der Versuchung, nicht aber die des Falles erkennen können; daß zwar der Gedanke des Bösen nothwendig ist, nicht aber der böse Gedanke. Da indessen der Teufel, nachdem er einmal zu seiner ungesetzlichen Existenz gekommen ist, nothwendig ein Werkzeug für die Verwirklichung der Pläne Gottes werden muß: so können wir seine teleologische Bedeutung nur darin setzen, daß er das unwillige Mittel für die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes über das sündige Geschlecht wird. So bezeichnet die Schrift ihn als Engel des Todes, welcher das sündige Menschengeschlecht mit Todesfurcht erfüllt*). Die Herrschaft, welche er vermittelst des Alles umspannenden Weltegoismus über die Menschen ausübt, lastet als ein Fatum auf dem sündigen Geschlecht; er ist, um ein mythisches Bild zu gebrauchen, der Midgardswurm, „der Erde umringende Qual". Seine Herrschaft ist aufzufassen als die gerechte Strafe über das Geschlecht, weil dasselbe sich ihm hingegeben hat. Aber seine Macht ist durch Christum gebrochen, und deshalb hat der Teufel für die Kirche eine andere Bedeutung, als für die Welt. Für die Gläubigen ist seine Macht kein Fatum, zu welchem sie sich leidend verhalten, sondern hat nur die Bedeutung der versuchenden Macht, gegen welche man zwar wachen und beten muß, die aber von dem heiligen Geiste zu überwinden ist. Indem er so einerseits die Bedeutung einer fatalistischen Macht erhält, welche der Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes dienen muß, in demselben Maaße aber, als sie von den Menschen erkannt wird, ihren Stachel verliert, da die Menschen dadurch, daß sie die Sünde als ein Leiden erkennen, der Erlösung entgegengeführt werden; und indem er andererseits der Versucher ist, welcher gegen seinen Willen dafür wirken muß, daß die Gläubigen im Geiste Gottes gestärkt werden: so ist es seine allgemeine Bedeutung, der dunkle Grund für die göttliche Lichtoffenbarung zu sein, der Verherrlichung

*) Hebr. 2, 14.

des Triumphes der göttlichen Liebe zu dienen. Aber sein Dasein ist an und für sich in der göttlichen Schöpfungsökonomie nicht nothwendig, in welchem Falle er nicht der ewig Verdammte sein würde. Wäre der Teufel zur Vollkommenheit des Universums nothwendig, so müßte er am Tage des Gerichts die Schlußweise gebrauchen können, welche der Apostel bekämpft*): „So die Wahrheit Gottes durch meine Lügen herrlicher wird zu seinem Preis, warum sollte ich denn noch als ein Sünder gerichtet werden?" Aber diese lügnerische Schlußweise ist schon im Voraus im Worte Gottes gerichtet.

Die Schuld und die Strafe. Der Tod und die Eitelkeit aller Creatur.

§. 108.

Insofern die menschlichen Individuen bei ihrer Geburt der Sünde der Welt theilhaftig gemacht werden, ist die angeborene Sündhaftigkeit als ihr Schicksal zu betrachten, insofern aber als die Sünde der Gattung sich in die eigene Sünde der Individuen umsetzt, ist sie ihre Schuld. Daß das Schicksal sich in die Schuld umsetzt, oder daß die angeborene Sündhaftigkeit dem Individuum zugerechnet wird, dies hat seinen Grund in dem Mysterium des Willens, in der Natur des Ichs. Die Zurechnung wird bedingt durch die Aneignung. Der Augustinische Gedanke, daß die Sünde Adams auch seinen Nachkommen als Schuld zugerechnet werde, ist allerdings ein harter und fatalistischer Gedanke, so lange derselbe nicht durch die nothwendigen Mittelglieder aufgelöst worden ist; aber das Verhältniß ist nicht aufzufassen als ein äußeres, mechanisches Verhältniß, als ob eine abwesende Sünde dem Individuum zugerechnet würde; es ist nicht so zu denken, daß Sünde und Schuld außer einander sind. Die Individuen stehen in organischem Zusammenhang mit der adamitischen Gattung. Die adamitische Natur ist des Individuums eigene Natur; die Sünde ist dem Individuum nicht fremd. Wollten wir nun bei der Bestimmung stehen bleiben, daß die Sünde das Schicksal des Individuums ist, weil es nun einmal diese Natur hat, so würde das Individuum nur Gegenstand des Mitleids sein können. Und ein Individuum, welches

*) Röm. 3, 7.

sich zu der Sünde, als zu einer Krankheit der Natur, nur absolut leidend verhielte, ein Zustand, zu dem es selbst in keinem Sinne seine Zustimmung gäbe, würde als eine leidende Unschuld bezeichnet werden können. Hier aber gilt das Wort Augustins: Non inviti tales sumus. Das Schicksal wird im Willen, im Selbst zur Schuld umgebogen; das organische Verhältniß wird umgebogen in das geistige, das natürliche in das ethische. Diese Doppelseitigkeit in der Sünde ist mit der Geburt des Menschen selbst gegeben. Denn die Geburt des Individuums ist nicht nur ein Resultat der vorhergehenden Gattungsreihe, sondern der Anfang eines eigenen selbständigen Lebens. Der Mensch wird nicht nur als Naturwesen geboren, sondern als ein anfangendes Ich, als ein keimendes Selbst. Die Entwickelung desselben steht unter den unerläßlichen Forderungen des heiligen Gesetzes, und das Gesetz fragt zunächst nicht danach, was der Mensch seiner Wirklichkeit nach sein könne, sondern was er seinem Wesen nach sein solle. Daher sagt der Apostel, daß wir von Natur Kinder des Zornes sind*); daher sagt er, daß die Heiden keine Entschuldigung haben, weil sie dem Geschöpf vor dem Schöpfer dienen**); denn obgleich ihr Gottesbewußtsein von den Mächten dieser Welt allerdings gebunden ist, so ist die wahre Gotteserkenntniß doch ihre wesentliche Bestimmung; das heilige Gesetz hat auf den Willen eine Forderung, welche nicht erfüllt und der kein Genüge geschehen ist; und der sündige Wille ist unter das Gericht beschlossen, das in der eigenen Tiefe des Bewußtseins sich birgt. Daher bestimmt die evangelische Kirchenlehre die Erbsünde nicht nur als morbus, oder vitium originis, sondern als vere peccatum***). Während der Katholicismus nur eine angeborene Schwäche der Natur anerkennt, nur die actuelle, die offenbare Sünde als Sünde anerkennt, so vertieft die protestantische Betrachtung sich in das Mysterium des Willens, in die Einheit des Schicksals und der Schuld, des Natürlichen und des Ethischen, des Nothwendigen und des Freien.

Anm. Auf der hier bezeichneten Einheit von Schuld und Schicksal beruht es, daß der Sünder nicht nur ein Gegenstand der Strafe, des strengen

*) Eph. 2, 3.
**) Röm. 1, 20.
***) Vgl. Conf. Aug. II.

Gerichtes der Gerechtigkeit ist, sondern zugleich des Mitleidens, nicht nur ein Gegenstand des göttlichen Zornes, sondern auch der göttlichen Barmherzigkeit. Darum weint der Erlöser der Welt über Jerusalem*), indem er demselben das Gericht der Gerechtigkeit verkündigt; und darum schildert der Apostel Paulus, indem er uns in die Tiefen der persönlichen Sündenerkenntniß hineinführt, nicht nur die strenge Selbstanklage, sondern die Selbstanklage enthält zugleich das Gefühl eines tiefen Mitleids des Menschen mit sich selbst, einer Trauer über sich selbst**). Jemehr das Individuum nur unter dem Gesichtspunkt der Gattung, unter dem Gesichtspunkt der sündigen Natur betrachtet wird, je mehr die Sünde des Individuums vorwiegend als ein Leiden, das in der sündhaften Gattungsentwickelung seinen Grund hat, betrachtet wird: desto mehr wird auch der Gesichtspunkt des Mitleids sich geltend machen — das Kind und die verführte Unschuld und Unerfahrenheit sind so vorwiegend Gegenstand des Mitleidens; je mehr dagegen das Individuum aus dem Gattungsleben sich zu einem selbständigen, persönlichen Leben ausgesondert hat und unter dem Gesichtspunkt der Selbstbestimmung betrachtet wird: desto mehr wird es Gegenstand des Gerichts. Die persönliche Schuld wächst in demselben Maaß, als das Individuum statt seiner sündigen Natur Widerstand zu leisten, dieselbe frei sich aneignet und entwickelt; statt die entgegenkommende Gnade in Christo, welche dasselbe von der sündigen Natur erlösen will zu ergreifen, Christo widersteht und ihn abweist. In demselben Maaß, als der Sünder wissentlich sich gegen die Gnade verhärtet, wissentlich den Erlöser abweist, in demselben Maaße tritt er aus dem Umkreise des Mitleids heraus und fällt dem Gerichte anheim, wird nicht mehr Gegenstand des Mitleidens, sondern des Grauens; denn im selben Maaße nähert er sich dem teuflischen Standpunkte. Daraus folgt aber auch, daß die Erbsünde als solche für kein Individuum Verdammniß mit sich bringt, und daß diejenigen Dogmatiker, welche im strengsten Sinne dieses gelehrt und aus dem Grunde Heiden und ungetauften Kindern die Seligkeit abgesprochen haben, keinen genügenden Unterschied gemacht haben, zwischen der Verdammniß, welche über dem sündigen Gattungsleben ruht, und der versöhnlichen Verdammniß des einzelnen Individuums. Von Verdammniß des Individuums kann im strengen Sinne nur die Rede sein, wenn es selbst eine persönliche Entscheidung getroffen hat, in ein Verhältniß der Wahlfreiheit zu der göttlichen Gnade, die es von der Macht der Erbsünde erlösen will, gestellt ist. Aber außerhalb des Umkreises der Offenbarung Christi kann also im absoluten Sinne von der Verdammniß irgend eines Individuums nicht gesprochen werden; denn Christus ist es, welcher, wie er dem Menschen zum Auferstehen ist, so auch in letzter Beziehung ihm zum Falle wird***).

---

*) Luc. 19, 21.

**) Röm. 7, 24.

***) Nur unter Voraussetzung der hier angedeuteten Distinction eignen wir uns die Formel der augsb. Conf. über die Erbsünde an: Damnans et affe-

§. 109.

Die Erkenntniß der Sünde und Schuld ist durch die Erkenntniß des Gesetzes bedingt*), und auf der Tiefe der Gesetzeserkenntniß beruht die Tiefe der Sündenerkenntniß. Jede Gesetzeserkenntniß, welche das Gesetz nur entweder in unbestimmter Allgemeinheit oder in einem Inbegriff einzelner Gebote erkennt, bringt nur eine ungenügende Sündenerkenntniß mit sich. Der wahre Begriff des Gesetzes ist der Begriff des allumfassenden Gesetzes der Persönlichkeit, der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen. Aber auch diese Erkenntniß kann nicht wahrhaft lebendig werden, so lange das Gesetz dem Menschen nicht entgegentritt in einer persönlichen Gestalt, in einem sündlosen Menschenleben, welches in seinem ganzen Dasein die Fülle des Gesetzes offenbart. Daher ist die rechte Sündenerkenntniß erst in Christo, welcher von diesem Gesichtspunkt aus als die Menschwerdung des Gesetzes, als das incarnirte Gewissen der Gattung betrachtet werden muß. Denn wo dieses heilige Bild voller Gnade und Wahrheit in menschliche Seelen, die aus der Wahrheit waren, hineinleuchtete, da ward die Sündenerkenntniß lebendig, da erbleichte die Gerechtigkeit dieser Welt, und die Forderung des Gesetzes und der Bekehrung ward in ihrem ganzen Umfange empfunden. Wo der Blick aufging für die Offenbarung der reinen Menschennatur in dem zweiten Adam, in welchem die Wirklichkeit und Möglichkeit eines sündlosen Menschenlebens gegeben ist, da ward die Sünde als eine Störung der Natur, als ein Verderben des Willens in seiner Wurzel erkannt. Die Juden erkannten, daß ihnen, ebensowohl als den Heiden, die wahre Gerechtigkeit fehlte, und die Heiden betrachteten die Sünde nicht nur als Unwissenheit und Mangel an Erleuchtung, betrachteten ihren früheren Zustand nicht nur als ein Unglück, sondern als eine geheime Schuld. Die Geschichte der Missionen zeigt, daß die Heiden selbst die Wahrheit in den Worten des Apostels, daß sie ohne Entschuldigung seien, erkannt haben. Denn obgleich sie allerdings den Zustand, da sie in Finsterniß und im Schatten des Todes saßen, als ein schweres Schicksal, eine Folge der allgemeinen Schuld der Gattung erkannt

---

rens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per Baptismum et Spiritum Sanctum. Conf. Aug. II.

*) Röm. 3, 20. 7, 7.

haben, und insofern nicht ohne Entschuldigung waren — wie ja auch der Apostel, wenigstens mittelbar sie entschuldigt, wenn er sagt: „Wie sollen sie aber anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger"?*) — dennoch haben sie nicht nur die Götter angeklagt, welche sie für Christus aufgaben, sondern sie haben sich selbst angeklagt.

§. 110.

Mit der Erkenntniß der Sünde und Schuld geht zugleich der rechte Blick für das Leiden, das Unglück, für den Widerspruch zwischen dem Weltlauf und den menschlichen Lebensidealen auf. Die Lebensanschauung, welche in dem Gesetze der Heiligkeit und in dem Gott des Gewissens ruht, erkennt in dem Widerspruch zwischen dem Weltlauf und den menschlichen Bestrebungen, in den Drangsalen der Völker, in den Leiden des Einzelnen die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes über die Sünde**). In der verschiedenen Betrachtung der Drangsale dieser Welt prägt sich der religiöse Charakter der verschiedenen Lebensanschauungen ab. Die bloß natürliche Betrachtung faßt das Unglück nur als den Ausdruck einer blinden, zwecklosen Nothwendigkeit, als das unvermeidliche Loos der Endlichkeit. Die ethische Lebensbetrachtung setzt das Unglück in ein inneres Verhältniß zum Gewissen. Schon im Heidenthume wird das Unglück als Strafe, als Folge des Zornes der Götter ausgelegt; aber weder der Begriff der Gerechtigkeit, noch derjenige der Sünde ist rein aufgefaßt. Die Nemesis der Griechen straft nicht nur den Uebermuth der Menschen, sondern ist auch eine nivellirende Macht, welche den Menschen ihr Glück beneidet. Der Gott des Hebraismus dagegen ist ein eifriger Gott, der in Gerechtigkeit den Sünder heimsucht; und das Unglück ist Strafe für die Uebertretung des Gesetzes der Heiligkeit, für die Verletzung des göttlichen Willens. Weil aber das Alte Testament nicht die vollständige Erkenntniß der Erbsünde, als der Gemeinsünde der Gattung, hat, so liegt die Vorstellung nahe, daß das Leiden, welches dem Einzelnen widerfährt, demselben immer in einem bestimmten Verhältnisse zu sei-

*) Röm. 10, 14. 15.
**) Röm. 1, 18.

ner persönlichen Sündhaftigkeit zugemessen sein müsse, und daß man also aus einem ungewöhnlichen Leiden muß schließen können, daß der Leidende vor Andern ein Sünder sei (das Buch Hiob). Obgleich diese Betrachtungsweise zum Theil auf dem eigenen Standpunkt des Alten Testaments aufgehoben wird, so wird sie doch erst durch das Christenthum völlig aufgehoben, indem das Christenthum durch seine Lehre von der Erbsünde uns den Einzelnen als in die Leiden der Gattung verwickelt zeigt. Diejenigen Leiden, welche in der Gemeinschuld des Gattungs- und Gemeinschaftslebens gegründet sind, können in außerordentlichem Maaße an einzelnen Theilen des Gemeinschaftsleibes zusammengedrängt sein, ohne daß deswegen die einzelnen Glieder, welche vor den andern leidend sind, auch vor den andern sündhaft wären*). Und obgleich die Drangsale dieser Zeit, als durch die Sünde veranlaßt, göttliche Strafen sind, so sind sie doch, ihrem letzten Zwecke gemäß, göttliche Wohlthaten, Heilmittel und Erziehungsmittel in der Hand der ewigen Liebe, Prüfung und heilsame Zucht (παιδεία)**), Veranlassungen und Mittel für die Erlösungsoffenbarung Gottes***). Beide Arten der Betrachtung machen sich im Leben fortwährend geltend; aber welche von ihnen in dem einzelnen Falle vorwiegend angewandt werden müsse, dies ist durch das Verhältniß bedingt, in welches die einzelnen Zeitalter und die einzelnen Individuen zu dem Gesetze der Heiligkeit sich gestellt haben und sich stellen. Denn nicht das äußere Leiden ist es, welches den Maaßstab für den ethischen Zustand abgiebt; es ist der ethische Zustand, welcher den Maaßstab für das Leiden abgiebt. Ob die Drangsale vorwiegend als vergeltende Strafgerichte, oder als läuternde Prüfungen, als väterlich erziehende Zucht aufgefaßt werden sollen, dafür giebt es kein genügendes äußeres Merkmal, das auf alle Fälle angewandt werden könnte, sondern der letzte Maaßstab liegt im Mysterium des Gewissens. Mit Recht sprachen daher die alten Asketen nicht nur von den offenbaren Gerichten Gottes, die Allen, welche den Weltlauf nach dem Worte Gottes betrachten, erkennbar sind, sondern auch von den verborgenen Gottesgerichten, von welchen nur die Einzelnen wissen in ihrem Gewissen.

*) Luc. 13, 2.

**) Hebr. 12, 5—12. Offenb. 3, 10.

***) Joh. 9, 3.

Anm. Durch den Satz, daß die Sünde selbst die Strafe der Sünde sei, wird ausgedrückt, daß der Mensch durch die Sünde einem ethischen Fatalismus, einer misera necessitas mali unterworfen werde, wie dies bezeichnet wird durch die Worte des Herrn: „Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht*). Wenn von Gott gesagt wird, daß er die Herzen der Menschen verhärte, daß er sie mit geistiger Blindheit schlage, sie untüchtig mache, sein Wort zu verstehen: so wird damit nicht gesagt, daß Gott die Sünde als solche wolle, sondern nur, daß er die Offenbarung der Sünde wolle, daß er wolle, die Sünde solle ihre eigenen Consequenzen erschöpfen; daß er also die Sünde unter das nothwendige Gesetz der Entwickelung, dem Alles unterworfen ist, eingeschlossen habe.

§. 111.

Die Störung des wahren Menschenlebens, welche die Folge und Strafe der Sünde ist, faßt die heilige Schrift unter der Benennung Tod zusammen. Der Tod ist der Sünde Sold**). Es giebt mancherlei Tod, und die Offenbarung denkt dabei nicht nur an den Tod, welcher das innere Leben umspannt, an das geistige Scheindasein, welches der Sünder in der Trennung von Gott führt; nicht nur an den zerrissenen Zustand im Innern des Menschen, an die Zersplitterung und Zerstückelung der geistigen Kräfte, die eine Folge der Sünde ist, sondern auch an den Tod, der das äußere Leben umspannt, an das ganze Heer von Krankheiten und Plagen, welche das Geschlecht der Menschen heimsuchen, und die ihr höchstes Maaß in dem Tode finden, der die Trennung des Leibes und der Seele ist.

Indem wir den leiblichen Tod der Sünde Sold nennen, sprechen wir eine Lehre aus, welche allerdings zu denjenigen gehört, die für unsere Erkenntniß die dunkelsten sind. Nichts desto weniger ist diese Lehre die Lehre der Offenbarung und sie findet einen natürlichen Anknüpfungspunkt in dem Grauen, welches wir vor dem Tode als vor einer Unnatur in der Natur empfinden***), ein Gefühl, das sich nicht als ein bloß sinnliches abweisen läßt, da dasselbe seinem innersten Wesen nach von geistiger, von ethischer Natur ist, nicht allein bei dem rohen, natürlichen Menschen gefunden wird — wie es ja auch durch die geistigste aller Religionen, nämlich durch

*) Joh. 8, 34.

**) Röm. 6, 23. Jacob. 1, 15. Röm. 5, 12.

***) 1 Kor. 15, 26.

das Christenthum, bestätigt worden ist. Denn zwar scheint es sehr natürlich, daß der Mensch stirbt; und es ist nicht schwer, den Tod als ein allgemeines Naturgesetz, dem alles Lebendige unterworfen ist, nachzuweisen. Aber wenn man sich auf die Analogie des Naturlebens beruft, um damit zu beweisen, daß der Tod zu der normalen Entwickelung des Menschen mitgehöre, so ist dies ein Schluß, der nicht Probe hält. Denn bei dieser Analogie wird der wesentliche Unterschied zwischen den Naturwesen und dem Menschen übersehen. Wenn auch der Tod für die Naturwesen natürlich ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß er für das persönliche Individuum natürlich ist. Daß die Naturwesen sterben, scheint keinen Widerspruch zu enthalten; denn sie sind nicht Individuen, sondern nur Exemplare, Durchgangspunkte für das Gattungsleben: also ihrem Begriffe nach vergänglich und sterblich. Daß aber das persönliche, das unsterbliche Individuum, dessen Begriff es eben ist, die Einheit des Geistes und der Natur zu sein, daß dieses Wesen stirbt, daß die unsterbliche Seele von ihrem Leibe getrennt wird, dies versteht sich nicht von selbst als natürlich, dies ist ein Räthsel, ein Geheimniß. Freilich will die moderne Unsterblichkeitslehre uns mit der Vorstellung trösten, daß es nur der Leib ist, der da stirbt, daß der Tod für die Seele eine Befreiung ist, eine Befreiung von einer hemmenden Schranke. Aber wie will diese Lehre, welche mit dem Problem des Todes so leicht fertig wird, uns das Problem der Geburt erklären? Zu welchem Zweck ist die Seele in diese Leiblichkeit hineingeboren, wenn die Vereinigung mit dem Leibe unwesentlich, oder sogar ein Hinderniß für die Freiheit der Seele ist? Und wie sollen wir als Christen uns alsdann das große Gewicht erklären, welches auf die Auferstehung des Leibes, als Abschluß des Erlösungswerkes, gelegt wird? Freilich starb auch Christus, obgleich er ohne Sünde war, und indem er sagt, daß das Weizenkorn in die Erde fallen und sterben müsse, um Frucht zu tragen*), scheint er die Sterblichkeit als zu dem normalen Menschenleben mitgehörend zu bezeichnen. Näher besehen, liegt aber hierin nichts mehr, als daß der Erlöser in Allem, die Sünde ausgenommen, uns gleich geworden ist, daß er auch die Gestalt des sündigen Fleisches angenommen hat**), daß er sich allen jetzigen Bedingungen der

*) Joh. 12, 24.
**) Röm. 8, 3.

Entwickelung des Menschenlebens unterworfen hat. Indem wir daher uns an die kirchliche Lehre halten, daß der Tod für den ursprünglichen Zustand des Menschen keine Nothwendigkeit war (potuit non mori), so wollen wir damit nicht behauptet haben, daß es die Bestimmung des Menschen war, ewig auf Erden zu bleiben; nur das behaupten wir, daß eine andere Art von Weggehen, eine andere Verwandlung alsdann dem Menschen natürlich gewesen wäre*), nicht diese schmerzvolle Auflösung, diese gewaltsame Entkleidung der Seele, dieses Abscheiden des Leibes unter der Ohnmacht der Seele.

Und wie dunkel auch diese Lehre sein mag, wenn wir uns in die Naturseite der Betrachtung vertiefen, so klar ist sie wiederum, wenn wir ihre ethische Seite betrachten. Denn selbst wenn wir voraussetzen wollten, daß der Tod zu dem ursprünglichen Zustand des Menschen mitgehöre, so ist es doch klar, daß der Tod durch die Sünde für den Menschen eine andere ethische Bedeutung bekommen mußte, daß, da die Gestalt des Lebens durch den Fall verkehrt ward, auch die Gestalt des Todes eine andere werden mußte. Wie die Welt durch den Fall diese Welt ward, wie die Zeit diese Zeit ward, so mußte auch der Tod dieser Tod werden. Dieser Tod, der dem weltlichen Menschen als ein unvermeidliches Fatum bevorsteht, als ein Schicksal, dessen Erfüllung unbedingt gewiß ist, obgleich seine Stunde so ungewiß, dieser Tod mit dem undurchdringlichen Dunkel, mit den nächtlichen Dämonen des Zweifels und der Furcht ist für den nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen nicht natürlich. Denn die Sünde ist der Stachel des Todes**). Dieser Gedanke ist der dunkle Grund zu den Klagen des Alten Testaments über die Schatten des Todes und den traurigen Aufenthalt im Scheol***). Aber erst das Christenthum hat das Geheimniß des Todes, hat der Welt das Schreckbild des Todes vollkommen entschleiert, weil es einen andern, einen neuen Tod in die Welt einführen wollte. Denn obgleich der Stachel des Todes allerdings auch von dem natürlichen Menschen im Geheimen empfunden wird, so flieht doch das Heidenthum den Gedanken des Todes und sucht sich selbst das Entsetzliche zu verbergen.

*) Vgl. 1 Mos. 5, 24.
**) 1 Kor. 15, 56.
***) Ps. 6, 6. 23, 4.

Anm. Das Verhältniß zwischen der christlichen und heidnischen Betrachtung des Todes ist anschaulich in der christlichen und heidnischen Kunst. Während die griechische Kunst den Tod als einen Genius mit der umgekehrten Fackel vorstellt, bildet ihn das Christenthum als den Knochenmann mit Sense und Stundenglas ab. Der weltliche, eudämonistische Sinn erträgt es nicht, den Todesgedanken durchzudenken. Er sucht sich dem Todesgrauen zu entziehen, den Gedanken an das Unvermeidliche zu mildern, indem er einen ästhetischen Bilderschleier darüber wirft; und die Griechen verhalten sich hier, wie Herder bemerkt, wie Kinder, welche die Hand vor die Augen halten, um nicht das Furchterregende zu sehen. Näher besehen, ist indessen der griechische Genius mit der umgekehrten Fackel nur zu geringer Beruhigung; denn es ist ein Bild ohne Hoffnung und Trost, zeigt nur hin auf das Aufhören des Lebens in stiller, hoffnungsloser Resignation. Das Christenthum dagegen entkleidet den Tod jedes mildernden Schmuckes; denn es sieht den Tod mit dem Auge des Gewissens, als den Tod des Sünders, vor welchem diese Welt vergeht. Sein Memento mori ist nicht nur eine Erinnerung an die Vergänglichkeit, ist nicht eine ästhetische, wehmüthige Klage, sondern eine Erinnerung an den Tod des Sünders, an die Schuld und das Gericht. Und die Kirche kann getrost den Tod auf diese Weise abbilden, weil sie auch das Kreuz auf das Grab pflanzen, den Gläubigen die hoffnungsvollen Symbole der Versöhnung und Auferstehung zeigen kann.

§. 112.

Es ist aber nicht nur die eigene Natur des Menschen, die nach der Anschauung der Offenbarung durch die Sünde eine Störung erlitten hat, sondern auch die Natur, die ihn umgiebt; nicht nur in uns, sondern auch außer uns legt die Natur, um einen Ausdruck Pascals zu gebrauchen, Zeugniß ab von einem verlornen Gott. Diese Vorstellung ist in neuerer Zeit oft als eine bloß dichterische Phantasie, ohne Wurzel in der Wirklichkeit, abgewiesen worden. Und es ist nicht schwierig, zu zeigen, daß wir nicht auf befriedigende Weise das Eindringen des Bösen in die Natur erklären können, sei es nun, daß wir voraussetzen, die Natur sei um des Menschen willen dem Fluche unterworfen, oder daß wir mit Jacob Böhme, Baader und Steffens annehmen, das Böse sei eingedrungen in die Natur durch die übernatürliche und übermenschliche Macht, welche erst in sich selbst das Princip der Verstörung erweckte, um danach es in denjenigen Kreisen der Schöpfung zu erwecken, zu denen ihm der Zugang offen stand. Es ist nicht schwer, zu zeigen, daß hiemit Nichts erklärt ist, da alles dieses im hohen Grade selbst der Erklärung bedarf. Aber es ist sehr schwer zu läugnen, daß es in der

Natur Phänomene giebt, welche selbst das Problem von dem Eindringen des Bösen in die Natur hervorrufen. Wir wollen nicht allein auf die augenfälligen Vorbilder für das moralische Böse, die in der Natur so oft uns begegnen, uns berufen, wollen nicht bloß uns darauf berufen, daß was sich regt in dem Dunkel der menschlichen Seele, das zischelt durch das Laub des Waldes in den Windungen der Schlange, das heult durch die Wüste in dem Blutdurst wilder Thiere*). Sondern wir wollen besonders darauf hinweisen, daß in der Natur sich ein räthselhafter Widerspruch mit der eigenen, innern Teleologie der Natur, ein Widerspruch mit der eigenen innern Zweckmäßigkeit der Natur offenbart. Die Natur zeigt uns nicht nur eine gesunde und normale Entfaltung ihrer Kräfte, sondern auch eine Reihe von gehemmten, abgebrochenen, gestörten Entwickelungen, zeigt uns einen Tod, der zu früh ist, zeigt uns das blühende Leben grade an dem Punkte seiner Entwickelung, wo es seine Schönheit und Herrlichkeit entfalten sollte, von dem zerstörenden Wurm zu Grunde gerichtet. Diese Zerstörung der eigenen Zwecke der Natur vermögen wir nicht als in einer wahren Nothwendigkeit gegründet zu erkennen; Naturerscheinungen, die in sich selbst ein zerstörendes Princip tragen, vermögen wir nicht als normale zu erkennen. Wir zweifeln nicht daran, daß sich von solchen Erscheinungen, wie verwüstende Pest, Orkane und Erdbeben, eine genügende physikalische Erklärung geben läßt; wir zweifeln auch nicht daran, daß eine Theodicee, welche von einer äußeren und endlichen Teleologie ausgeht, es wird nachweisen können, daß solche Phänomene, welche das Leben der Natur, das Leben des Menschen und die edelsten Werke des Menschen zerstören, in einer andern Beziehung sich als nützlich betrachten lassen, vornämlich, weil sie andere schädliche Kräfte in ihrem Fortgange hindern; aber wir bezweifeln sehr, daß sie aus dem Begriff der Natur selbst hergeleitet werden können. Eine Theodicee, welche hier mit der allgemeinen Vorstellung von der Endlichkeit und der nothwendigen Entwickelung des Lebens durch Gegensätze uns beruhigen wollte, würde nur das Problem umgehen. Denn sowohl die wahre als die falsche Entwickelung bewegt sich durch Gegensätze hindurch, und die Frage ist grade, ob alle die Gegen-

*) Vgl. Mynsters Abhandlung von den Trieben. (Schriften der wissenschaftl. Gesellsch.)

sätze, welche das Naturleben uns zeigt, normal sind. Und obgleich eine völlig befriedigende Erklärung der dunkeln Rede der Natur unter den jetzigen Bedingungen für unsere Erfahrung nicht möglich ist*), so wird doch eine geistige, eine ethische Naturbetrachtung immer auf das Wort des Apostels zurückgeführt werden, daß die Creatur der Eitelkeit unterworfen ist und nach Erlösung seufzt**).

Selbst derjenige, der sich nicht davon überzeugen kann, daß die Zerstörung in die unfreie, die willenlose Creatur eingedrungen ist, es aber einräumt, daß sie in die Welt der Freiheit eingedrungen ist, muß doch erkennen, daß das Verhältniß der Natur zum Menschen durch den Fall ein anderes geworden ist. Da die Natur ihre letzte Bestimmung nur erreicht, indem sie in der geistigen Anschauung des Menschen sich abspiegelt, in der Freiheit verklärt und durch die Freiheit in Gott zurückgestrahlt wird: so muß doch in tiefster Bedeutung gesagt werden, daß die wahre Naturoffenbarung durch die Sünde gekränkt worden ist. Denn statt daß die Natur ethisirt werden sollte, ist der Geist naturalisirt worden, in ein falsches Abhängigkeitsverhältniß zu der Natur gekommen. Und so lange die Erlösung des Menschen nicht vollzogen ist, so lange ist die Natur auch dem Schicksal unterworfen, ihren wahren, ihren ethischen Begriff nicht entfalten zu können, ist mit all' ihrer Schönheit nur ein zerbrochenes Stückwerk, weil sie durch den Fall des Menschen ihre Krone, ihren Hauptschmuck verloren hat, weil ihre Entwickelung auf dem letzten, abschließenden Punkte gestört worden ist, wo sie grade durch Verklärung zu einem Tempel des Geistes ihre ganze Schönheit und Herrlichkeit entfalten sollte.

Die Vorsehung Gottes.

§. 113.

Wenn der Widerspruch, der durch den Abfall entstanden ist, seine Lösung in der Erlösung findet: so hat wiederum die Erlösung

*) Sowohl auf die Zerstörung, welche in die Natur eingedrungen ist, als auf das Eindringen des Todes in das Menschenleben, werden diese Worte Pascals stets ihre Anwendung finden: Ce sont choses, qui se sont passées dans un état de nature tout différent du nôtre, et qui passent notre capacité présente. Pensées de Pascal.

**) Röm. 8, 20.

selbst ihre allgemeine Voraussetzung in der göttlichen Vorsehung. Der Begriff der Vorsehung ist der entwickelte Schöpfungsbegriff; er drückt aus, daß Gott die Welt nur schafft und erhält, um sein Endziel, das höchste Gut zu vollziehen. Obgleich jedes von den erschaffenen Dingen nur ist, was es ist, mit Beziehung auf das höchste Gut (providentia generalis), so kann das Gute doch nur in dem Reiche der Freiheit verwirklicht werden, und die Vorsehung kann daher als solche nicht in der Natur, sondern nur in der Geschichte geoffenbart werden (providentia specialis). In der Geschichte als der Freiheitsentwickelung der Gattung muß das Gute wirklich werden. Aber da das Gute persönliche Aneignung fordert, ist das menschliche Individuum der eigentliche Gegenstand für die göttliche Vorsehung (providentia specialissima), nicht in atomistischer Trennung von der Gattung, sondern als ein Glied an dem großen, geistigen Leibe. Dies ist ausgedrückt in der Vorstellung von dem Reiche Gottes, wo das höchste Gut, welches nicht verschieden ist von Gott selbst, in einem System gottbeseelter Individuen sich Dasein giebt. Der Sündhaftigkeit wegen muß das Reich Gottes als Reich der Erlösung offenbart werden, und die wirkliche Vorsehung muß in der Oekonomie der Erlösung angeschaut werden.

Der freie Weltlauf und die mannigfaltige Weisheit Gottes.

§. 114.

Der göttliche Vorsehungswille ist in seinem Wesen einfältig, weil er nur Eines will (das Gute, das Reich Gottes); in seiner Offenbarung aber ist er gar mannigfaltig, nicht nur weil er ein lebendiger Wille ist, sondern auch weil er sich nicht in einem bloß naturnothwendigen, sondern in einem freien Weltlauf offenbart, in einem Weltlauf, der eine Unendlichkeit von selbständigen Weltkräften und Mächten in sich schließt, ein unberechenbares, mannigfach verschlungenes Spiel von freien Ursachen darstellt und daher keineswegs Sünde und menschliche Willkür ausschließt. Und darin offenbart sich die mannigfaltige Weisheit Gottes*), daß diese Freiheitsbewegung und Freiheitsverwirrung unumgänglich den ewigen

*) ἡ πολυποίκιλος σοφία θεοῦ. Eph. 3, 10.

Vorsatz Gottes offenbaren und zur Ausführung desselben wirken muß. Der göttliche Rathschluß ist die eigene Bestimmung der erschaffenen Freiheit, und unter den Verwickelungen des Weltlebens kann die erschaffene Freiheit nicht umhin, für diesen Rathschluß ein dienendes Werkzeug zu werden, entweder zum Fall, oder zum Auferstehen für sich selbst.

§. 115.

Der Widerspruch, den man gefunden hat zwischen einem freien Weltlauf, dessen Wege nicht Gottes Wege sind, und der absoluten Abhängigkeit der Creatur von der Allmacht Gottes, beruht auf einer Verkennung der Wahrheit, daß die Allmacht ihrem innersten Wesen nach die ethische, und damit die sich selbst beschränkende Macht ist. Betrachten wir den Weltlauf allein unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Abhängigkeit der Creatur von Gott, so werden wir allerdings darauf geführt, darin einen unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Willens zu sehen; denn es giebt kein Moment im Leben der Creatur, wo Gott nicht als derjenige gedacht werden muß, der seine Creatur erhält, sie mit seiner Alles erfüllenden Kraft durchströmt, ihr Leben und Odem und Alles giebt*). („Du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie; du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen"**). In diesem Sinne können wir mit unsern alten Dogmatikern in jeder Lebens- und Freiheitsregung der Creatur einen concursus Gottes und der Creatur erkennen, können erkennen, daß Gott sogar zu dem Bösen mit der Creatur zusammenwirkt, insofern als die in dem Bösen wirkende Lebenskraft in ihrem innersten Wesen eine Kraft Gottes ist. Aber das natürliche Abhängigkeitsverhältniß zu der Allmacht Gottes ist nur Unterlage für das ethische und religiöse Abhängigkeitsverhältniß, welches einen Spielraum für die freie Selbstbestimmung einschließt. In der sittlichen Weltordnung offenbart sich die Allmacht Gottes nicht nur als die natürliche Allmacht, als der Alles hervorbringende, weltschöpferische und welterhaltende Wille, sondern auch als der gebietende, mahnende Wille, der zu uns redet manchmal und auf mancherlei Weise durch das Gesetz und die Propheten, welche nicht nur außer

*) A. G. 17, 25.
**) Ps. 104, 29, 30.

uns, sondern auch in uns sind; damit auch als der zulassende Wille (voluntas permissiva), der auch die Finsterniß ihre Stunde und ihre Macht haben läßt*). Betrachten wir den Weltlauf unter dem Gesichtspunkte des heiligen Gesetzes Gottes, so ist nicht bloß die Rede von einem Zusammenwirken, sondern auch von einem Gegenwirken, so muß gesagt werden, daß der Menschen Gedanken nicht Gottes Gedanken sind, der Menschen Wege nicht des Herrn Wege **), daß die Völker thörichten Rath ersinnen, daß die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufgehalten wird, daß Zeitgeister und Weltmächte Gott und seinem heiligen Reiche widerstehen ***). Nur ein falscher Optimismus kann unmittelbar das Wirkliche als das an und für sich Nothwendige erkennen wollen. Nichts desto weniger muß es festgehalten werden, daß der heilige Wille sich durch den Weltlauf vollzieht; aber er vollzieht sich κατ' οἰκονομίαν, d. h. in Uebereinstimmung mit der Natur der Freiheit. Was die weltliche Weisheit die List der Vernunft genannt hat, daß nämlich die Vernunft unter den unvernünftigen, ja verbrecherischen Handlungen der Menschen sich verborgen hat und diese zu ihren Zwecken verwendet: darin erkennen wir die vielseitige Weisheit Gottes, seinen Alles durchdringenden, Alles lenkenden, Alles regierenden Willen, welcher seine Fäden in den Weltlauf hineingeschlungen hat. Dieser Weisheitswille verhindert nicht die mancherlei Sündenfälle der Menschen, leitet aber neue, unvorhergesehene Entwickelungen ein, durch welche sie die menschlichen Pläne verwendet, um so auf Umwegen ihre heiligen Pläne zu vollführen. Die wahre Theodicee kann daher nicht sich die undankbare Arbeit übernehmen wollen, den Weg des Menschengeschlechts nach dem Ziele als eine natürlich fortschreitende Entwickelungslinie, als den geraden, und deshalb kürzesten Weg zwischen zwei Punkten nachzuweisen. Sie erkennt vielmehr, daß der Entwickelungsgang der Menschheit betrachtet werden könne nach dem Typus der Wanderung der Kinder Israels durch die Wüste nach dem gelobten Lande, wohin sie nicht auf dem geraden und kürzesten Wege gelangten, sondern nur auf vielen Umwegen, unter vielen Verzögerungen und Rückschritten. Die wahre Theodicee schließt nicht die Augen vor den Strafgerichten Gottes über Geschlechter und

*) Luc. 22, 53.
**) Jes. 55, 8.
***) Ps. 2, 1—3. Röm. 1, 18. Eph. 6, 12.

Individuen, erkennt dieſe als Reactionen der göttlichen Gerechtigkeit gegen die Uebertretungen der Menſchen; aber ſie fußt auf der Erkenntniß, daß die ſtrafende Gerechtigkeitsoffenbarung Bedingung für das Kommen des Reiches Gottes iſt, und daß ſogar die dämoniſchen Mächte wider ihren Willen an dem Kommen des Reiches des Geiſtes und der Liebe, welches das Endziel der Schöpfung iſt, arbeiten müſſen. Und erſt im Reiche Gottes, wo die Freiheit von der Gnade erfüllt wird, wo Gottes Wille geſchieht nicht wider oder ohne den Willen der Creatur, ſondern wo die freien Geſchöpfe Mitwiſſer und Mitarbeiter Gottes ſind*), erſt hier erkennt ſie, daß in vollem und ungetheiltem Sinne von einem concursus die Rede ſein könne, von der geſagt werden dürfe, ut idem effectus non a solo deo, nec a sola creatura, nec partim a deo, partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a deo et creatura producatur**).

Anm. Die wahre Theodicee muß vom Standpunkte des Chriſtenthums aus aufgeſtellt werden können, aber die vollſtändige Theodicee kann erſt mit der vollendeten Weltgeſchichte gegeben werden. Es giebt Erſcheinungen wie in den Schickſalen der Gattung, ſo auch in denen der Individuen, deren ökonomiſche Bedeutung auf unſerer jetzigen Erkenntnißſtufe nicht erkannt, ſondern nur im Glauben vorausgeſetzt werden kann. Fordern, daß eine vollſtändige Theodicee ſchon in dieſer Zeitlichkeit ſollte gegeben werden können, hieße fordern, daß der Weltlauf an allen Punkten uns durchſichtig ſein ſollte, und daß Gottes mannigfaltige Weisheit in den Offenbarungen des gegenwärtigen Lebens erſchöpft ſein ſollte. Der Begriff des Stückweiſen, des Gegenſatzes zwiſchen Myſterium und Offenbarung, zwiſchen Glauben und Schauen, Idee und Wirklichkeit iſt von dem Begriff der Zeitlichkeit, nicht zu trennen, geſchweige von dem Begriff dieſer Zeitlichkeit, welche durch den Kampf zwiſchen Licht und Finſterniß beſtimmt wird, wo der Sieg zwar weſentlich gewonnen iſt, wo aber doch die Wirklichkeit auf mancherlei Art das Gepräge des Unentſchiedenen haben muß, ein zweideutiges Ausſehen, wo Zeichen wider Zeichen ſtehen.

§. 116.

Der Widerſpruch, welchen man zwiſchen dem Begriffe eines freien Weltlaufes und der göttlichen Allwiſſenheit hat finden wollen, beruht auf einer einſeitigen Auffaſſung der Allwiſſenheit als bloßen Vorherwiſſens, auf einer Verkennung des Bedingten in dem

*) Joh. 15, 15. 1 Kor. 3, 9.
**) Quenſtedt I. p. 531.

göttlichen Rathschluß. Ein unbedingtes Vorherwissen hebt unläugbar die Freiheit des Geschöpfes, insofern diese Wahlfreiheit ist, auf, hebt unläugbar das Unentschiedene auf, welches von dem Begriffe einer zeitlichen Freiheitsentwickelung unzertrennlich ist. Nur dasjenige Wirkliche, das an und für sich selbst vernünftig und nothwendig ist, kann Gegenstand eines unbedingten Vorherwissens sein, nicht aber dasjenige Wirkliche, das auch anders sein könnte; denn dies kann nur als Möglichkeit, als Eventualität vorhergewußt werden. Aber wie ein unbedingtes Vorherwissen den Begriff der frei handelnden Creatur aufhebt, so hebt es auch den Begriff des in der Geschichte frei handelnden Gottes auf. Der Alles vorherwissende Gott wird nur Zuschauer bei den von Ewigkeit her entschiedenen und vorherbestimmten Begebenheiten der Geschichte, nicht der alllenkende Regierer in einem Drama der Freiheit, welches er in Wechselwirkung und Wechselkampf mit der Freiheit der Creatur durchführt. Wollen wir daher das freie Wechselverhältniß Gottes und der Creatur nicht aufheben, so können wir nicht den ganzen wirklichen Weltlauf als Inhalt des Vorherwissens setzen, sondern nur den ewigen Gehalt des Weltlaufs, die darin erscheinende wesentliche Wahrheit. Das Endziel der Weltentwickelung mit der ganzen Reihe an und für sich nothwendiger Entwickelungsmomente muß als in dem ewigen Rathschluß feststehend gedacht werden; aber die wirkliche Ausführung des ewigen Rathschlusses, die ganze Fülle der wirklichen Bestimmungen des Weltlaufs, insofern als diese durch die Freiheit der Creatur bedingt sind, können auch nur Gegenstand eines bedingten Vorherwissens sein, d. h. sie können nur als Möglichkeiten (als Futurabilia), nicht aber als Wirklichkeiten vorhergewußt werden, weil auch andere Möglichkeiten wirklich werden können. Indem wir auf diese Weise sagen, daß Gott nicht alles Wirkliche vorherweiß, sagen wir damit keineswegs, daß nicht alles Wirkliche Gegenstand seines allburchdringenden Wissens sein sollte. Gott ist ja nicht nur vor der Creatur („ehe denn die Berge wurden und er die Erde bildete"), sondern er ist auch in und mit seiner Creatur in jedem ihrer Entwickelungsmomente. Obgleich Gott in Beziehung auf das was unentschieden sein soll, was erst in der Zeit seine Entscheidung finden soll, nicht vorherwissend sein kann und es nicht sein will, so hört er doch nicht auf in Beziehung auf alles Wirkliche zusammenwissend und mitwissend zu sein. Jede Regung in der Creatur,

selbst der heimlichste Gedanke derselben muß innerhalb des Umfangs seines Alles umringenden Wissens aufgehen. Du umringst meine Seele. Wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht, o Herr? Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, so bist du auch da" *). Sein Wissen durchdringt die Verwirrung des Weltlaufs auf allen Punkten, sein untrügliches Weisheitsauge erfaßt in jedem Nun das Verhältniß der freien Wesen zu seinem ewigen Weltplan; und seine gewaltige Hand, seine zweckvolle Allmacht leitet und wendet die Weltbewegung so, wie sein Rathschluß es erfordert **).

§. 117.

In der Offenbarung der göttlichen Vorsehung machen wir einen Unterschied zwischen dem immanenten und transcendenten Wirken, zwischen demjenigen Wirken, wo die göttliche Vorsehung sich in die Gesetze des Weltlaufs eingefaßt hat und sich unter der Form der erhaltenden Macht in der sittlichen Weltordnung offenbart, und demjenigen Wirken, wo die geschichtliche Reihenbewegung abgebrochen wird und der göttliche Wille in schöpferischen und richtenden Durchbrüchen sich offenbart, welche in der Weltgeschichte mehr oder minder verglichen werden können mit „dem Blitz, der da fähret vom Aufgang bis zum Niedergang." Wenn wir im Leben der Individuen wie in dem der Gattung „den Finger Gottes" erkennen, so geben wir damit zu erkennen, daß dasjenige Zusammentreffen von Umständen, welches nothwendig ist, damit ein Wendepunkt eintreten könne, damit eine Epoche entweder anfange oder zum Abschluß gebracht werde, nicht in diesen Umständen selbst, sondern in dem übergeschichtlichen Willen, der im Kreise der natürlichen Bedingungen zum Durchbruch kommt, seinen genügenden Grund habe. Es ist der Begriff des Wunders, der uns hier wieder begegnet. Doch ist das Wunder nur das relative Wunder, so lange es nur der Ausdruck ist entweder für das schaffende Wirken in der Geschichte, oder für das schaffende Wirken in der Natur, ohne die vollkommene Vereinigung und das vollkommene Zusammenwirken beider, d. h. der Natur und der Geschichte auszudrücken. Das vollkommene Wunder ist nicht zu

*) Ps. 139.

**) Richard Rothes theologische Ethik, 1, 124.

trennen von der heiligen Geschichte, welche nicht nur das schaffende Wirken der Vorsehung im Allgemeinen offenbart, sondern das besondere Wirken der Vorsehung, um den wahren Vorsehungsglauben unter den Menschen zu begründen und zu stiften, und sich daher durch eine Reihe von Thatsachen entfaltet, welche Zeichen und Zeugnisse davon sind, daß der Gott der Geschichte und des Gewissens auch der Herr des Naturgesetzes ist.

Anm. Jeder, der ernsthaft an eine fortgesetzte Schöpfung und damit an eine lebendige Vorsehung glaubt, nimmt auch Wunder an, d. h. neue Durchbrüche des göttlichen Willens sowohl in der Welt der Natur als in der der Geschichte. Aber man bleibt hier gar zu oft bei dem relativen Wunder stehen, weil man sich die Natur und Geschichte als zwei neben einander herlaufende Reihen denkt, die jede für sich ihre Wunder und ihre Gesetze habe, ohne zu erkennen, daß im Werke der Schöpfung auch die Stufe eintreten muß, wo die vollkommene Einheit der Natur und Geschichte offenbar wird, d. h. wo das vollkommene Wunder eintritt. Man räumt z. B. willig ein, daß die Geburt Christi ein historisches Wunder ist; daß aber diese Geburt zugleich das tiefste Naturwunder (die übernatürliche Empfängniß) ist, läugnet man. Man räumt ein, daß die Wirkungen des Evangeliums auf das menschliche Gemüth ein geistiges Wunder sind, durch welches die geistlich Blinden und Tauben sehend und hörend werden; daß aber das Evangelium dasselbe als ein Naturwunder sollte wirken können, wird geläugnet. Die Offenbarung faßt beides in Eins. „Gehet hin und verkündigt Johannes, was ihr gesehen habt", sagt der Erlöser, „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Todte stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt"*). Und würde der Begriff der Vorsehung, würde der Begriff eines freien Schöpfergottes Wahrheit enthalten, wenn er in seiner Offenbarung an den Gegensatz zwischen Natur und Geschichte gebunden wäre; wenn die Natur, welche für den in der Geschichte kämpfenden Menschengeist, für die Freiheit der Creatur gewiß eine Schranke ist, dieses auch für den heiligen Willen Gottes wäre; wenn die Herrschaft Gottes getheilt wäre, so daß er, wo er sich als Herr der Geisterwelt offenbart, darauf verzichten muß, sich als Herr der Natur zu offenbaren, und wo er sich als Herr der Natur offenbart, seine geistige Majestät verbergen muß? Ist es nicht der schlechteste Anthropomorphismus, die schlechteste Uebertragung unserer Beschränkung auf den Schöpfer, ihn als den Gott zu bestimmen, der das Reich der Heiligkeit als seinen höchsten Zweck setzt, und doch ihn eine unüberwindliche Schranke an einem Naturgesetz haben zu lassen, das gleichgültig ist gegen das Gesetz der Heiligkeit, welche mit einander zu versöhnen er keine Macht hat, obgleich er doch selbst als Princip für beide gesetzt wird? Ist das

*) Matth. 11, 4. 5.

Wunder für Gott unmöglich, so ist er selbst gefangen in dem Gegensatz zwischen dem Gesetze der Freiheit und dem Gesetze der Natur, in dem der geschaffene Geist gefangen ist, und an welchem dieser grade das unauslöschliche Merkmal der Creatürlichkeit hat.

Eine unerklärliche Harmonie zwischen dem Natürlichen und Ethischen, zwischen Naturbegebenheiten und geschichtlichen Begebenheiten erkennt man an in dem „Wunderbaren" (mirabile), ein Begriff, den man oft an die Stelle des eigentlichen Wunders (miraculum) hat setzen wollen. Während das eigentliche Wunder eine Aufhebung der Gesetze dieser Natur ausdrückt, so bezeichnet das Wunderbare, in vorliegender Verbindung, ein solches Zusammentreffen, ein solches Zusammenwirken von Natur und Geschichte, das dem religiösen Blicke eine übernatürliche Ursache offenbart, während doch der natürliche Erklärungsgrund vor dem Verstande sein Recht behält. Der strenge Winter und der verhängnißvolle Zug Napoleons nach Rußland, der plötzliche Sturm und die unüberwindliche Armada Philipp des Zweiten (afflavit deus et dissipavit eos) können als Beispiele des Wunderbaren in dem angegebenen Sinne betrachtet werden. Es zeigt sich hier ein überraschendes, ein unerklärliches Zusammenwirken von Natur und Geschichte, und doch geht alles natürlich zu; kein Gesetz wird aufgehoben, nur das Zusammentreffen ist das Ueberraschende. Sowohl im Leben der Menschheit als in dem des einzelnen Menschen begegnet uns dieses Wunderbare auf vielerlei Weise. Ueberall ist es ein unberechenbares Naturmoment, welches in die geschichtlichen und sittlichen Lebensverwickelungen hineinspielt, und kein aufmerksamer Beobachter wird es sich verbergen können, daß ein wunderbares Zusammentreffen hier oft seiner Betrachtung sich aufdrängt; die bloß verständige Betrachtung wird darin nur einen sonderbaren, einen unerklärlichen „Zufall" sehen; die bloß poetische Betrachtung wird darin ein tiefsinniges „Spiel" des Weltgeistes anerkennen und im Weltlauf die wirksame Gegenwart einer göttlichen Phantasie ahnen, deren Combinationen über alle verständige Berechnung hinausliegen und wie das Genie der beschränkten Regel der menschlichen Erkenntniß spotten; die religiöse Betrachtung wird darin „Gottes Finger" erblicken. Wer aber wirklich den Finger Gottes in dem Wunderbaren erkennt, der muß auch zur Erkenntniß des eigentlichen Wunders fortschreiten wollen. Das Wunderbare ist nur der nicht durchgeführte, der halbentwickelte Wunderbegriff. Grade weil das Heilige und Natürliche nur äußerlich zusammentreffen, ist das Wunderbare mit der Zweideutigkeit von Zufall und Vorsehung, Natur und Gott behaftet, und der Glaube muß noch eine Offenbarung verlangen, wo die Natur und Freiheit, welche in dem gewöhnlichen Weltlauf geschieden sind, einander nicht nur in wunderbaren Configurationen suchen, nicht nur annäherungsweise zusammentreffen, sondern unmittelbar und ursprünglich vereinigt sind; er muß ein unzweideutiges Zeichen verlangen, von welchem er sagen kann: Hier ist Gott und nicht die Natur*). Dieses Zeichen ist

*) Vgl. Mynster: Vom Begriff der Dogmatik. (In den Studien und Kritiken.)

in der heiligen Geschichte Christi gegeben, ein Zeichen, „dem widersprochen wird", und das Vielen zum Fall und Vielen zum Auferstehen geworden ist.

§. 118.

Die vollkommene Offenbarung des wunderthätigen Gottes der Vorsehung ist gegeben in dem menschgewordenen Logos, in der welterlösenden und seelenerlösenden Offenbarung Gottes in Christo. Erst durch die Offenbarung Christi hat die Menschengeschichte eine wirkliche Mitte gewonnen, und nur in dem Lichte, das von Christo ausgeht, kann das Geschlecht auf eine absichtsvolle Vergangenheit zurückblicken, in eine verheißungsvolle Zukunft hineinblicken und im Geiste seine Entwickelung als ein organisches Ganze anschauen; wohingegen diejenige Menschengeschichte, welche außerhalb Christi und ohne Erwartung Christi sich bewegt, weder Anfang noch Ende weiß, weil sie ohne Mitte ist. Die christliche Lehre von der Vorsehung findet daher ihren vollständigen Ausdruck in der Lehre von der Gnadenwahl, von der Schöpfung und Erziehung der Völker und Individuen für das Reich Gottes, eine Erziehung, welche nicht allein durch innere geistige Erweckungen und Seelenregungen, nicht allein durch die Wirksamkeit des Wortes Gottes und der Sacramente, sondern auch durch äußere Lebensbegebenheiten und Schicksale angefangen, fortgesetzt und vollendet wird.

Der Glaube an die Vorsehung Gottes im Leben des einzelnen Menschen (providentia specialissima) erhält erst durch die Offenbarung Christi seine rechte Grundlage. Wie es in der Geschichte des Geschlechts erst von der Zeit an, da Christus in dieselbe hineintritt, hell wird, so auch in dem einzelnen Menschenleben. Wie unerforschlich die Wege der Vorsehung im Leben des Einzelnen auch sein mögen — schon aus dem Grunde, daß das irdische Leben des Menschen nur ein Bruchstück ist, welches erst in der zweckvollen Zukunft, die des Menschen hinter dem Grabe harret, seine letzte Erklärung findet — so kann und soll der Gläubige doch nach einer stückweisen Erkenntniß des göttlichen Weisheitswillens in seinem Leben streben, und es ist nie ein wahrhaft christliches Leben geführt worden, das ohne Erkenntniß göttlicher Führungen wäre, obgleich der wahre Glaube diese nie auf handgreifliche Weise hat vorzeigen wollen.

Der Kern der christlichen Erfahrung von der Vorsehung ist die eigene Bekehrungsgeschichte des Individuums und die Erfahrung der Gnade Gottes in Christo, wodurch der Gläubige im Mittelpunkt aller göttlichen Rathschlüsse sich befindet. Indem die einzelnen Lebensbegebenheiten, innere und äußere Erfahrungen, indem selbst das Geringste, dasjenige, welches dem Grashalm gleich, an und für sich nur zufällige und verschwindende Bedeutung hat*), um diesen Lebenskern sich sammelt und für den Entwickelungsgang des Individuums Bedeutung bekommt, wird der Gläubige darin dem führenden und erziehenden Willen Gottes nachspüren. Und in dem göttlichen Rathschluß, der sich durch den Lebenslauf des Individuums vollzieht, und welcher nicht nur die Geburts-, sondern auch die Todesstunde befaßt, wird der Gläubige keinen unbedingten Rathschluß (eine fatalistische Vorherbestimmung), sondern einen bedingten Rathschluß erkennen**), bedingt durch die eigene Freiheit des Individuums, welches darauf angewiesen ist, sowohl zu arbeiten als zu beten, bedingt durch die ökonomische Nothwendigkeit, unter welche Gott das Leben des Individuums stellte, da er dasselbe dem Leben der Gattung einflocht.

Während aber die mannigfaltige Weisheit Gottes in dem Leben der Einzelnen vor unserm Blick in die Unendlichkeit des Einzelnen sich verliert; während diese Seite der Erkenntniß zu den Glaubenserfahrungen des Einzelnen gehört, zu dem vor der Welt verborgenem Leben, welches er mit seinem Gotte lebt, und das nur in der christlichen Biographie zu Worte kommen kann (man denke z. B. an Augustins Bekenntnisse): so sind die Grundgedanken der Weisheit mit grober und daher mehr allgemein leserlicher Schrift in der Geschichte des Geschlechts ausgeprägt, und von dem Anfang der Kirche an hat das christliche Denken diese in dem Lichte des Wortes Gottes zu lesen gesucht. In dem vorliegenden Theil unserer Untersuchung fragen wir nur nach der Führung der Weisheit Gottes im Heidenthume und im Volke Israel oder in der Oekonomie der Vorbereitung.

*) Matth. 10, 30.

**) 2 König. 20. Ps. 102, 25.

Das Heidenthum.

§. 119.

Wenn das Heidenthum sich außerhalb des Reiches der Offenbarung und damit außerhalb des Reiches der Vorsehung im engeren Sinne bewegt, wenn es mit seinen vielen Mythologieen den Anblick eines Babels*) darbietet, wo die Sprachen verwirrt sind, wo die Völker einander nicht verstehen, weil sie den einigenden Mittelpunkt an dem Worte und Geiste Gottes verloren haben, so wirkt Gott doch im Heidenthum nach seiner ewigen Weisheitsmacht, indem er das Heidenthum einem nothwendigen Entwickelungsgesetz unterworfen hat, wodurch die babylonische Verwirrung der Mythen sich zu einem bedeutungsvollen Ganzen ordnet, in welchem der göttliche Vorsehungsgedanke sich verbirgt. Betrachten wir mit dem Apostel Paulus das Heidenthum, im Verhältniß zum Volke Israel, als die sich selbst überlassene Menschheit, als den wilden Oelbaum; betrachten wir also die Mythologie (nach Schellings glücklichem Kommentar) als die „wildwachsende Religion": so liegt darin, daß dieselbe, obgleich ihr die göttliche Kultur fehlt, doch dem nothwendigen Gesetze der Naturentwickelung unterworfen sein muß. Ebenso wenig als die Mythologie ohne Weiteres als ein Werk Gottes betrachtet werden darf, ebenso wenig ist sie ein bloßes Menschenwerk. Und ebenso wenig als die Geschichte des Heidenthums die Offenbarungs-Geschichte Gottes ist, ebenso wenig ist sie die Geschichte der menschlichen Irrthümer. Sie ist die Geschichte der Weltidee, wie sich diese in den unfreien, naturgebundenen Volksgeistern als in ihren geistigen Werkzeugen geoffenbart hat. Was in dem normalen Zustande des Menschen eine freie Ideenentwickelung gewesen sein würde, das bricht jetzt aus dem Chaos des Bewußtseins als ein theogonischer Proceß, als Geburt einer Götterwelt hervor. Die plastische Natursicherheit, welche der Mythologie eigenthümlich ist, beruht darauf, daß das Bewußsein selbst in dem Naturleben gefesselt, von seinen eigenen inneren Gesichten hingenommen ist, daß es dem Inhalt derselben eine äußere Wirklichkeit beilegt. Wie ein Mensch im Traume oder im Zustande des Nachtwandlers nichts anderes sich vorstellen kann als er sich vorstellt, so bildet sich auch die Mythologie

*) 1 Mos. 11.

mit einer psychologischen Naturnothwendigkeit, nicht als einen unzusammenhängenden, sondern als einen zusammenhängenden, consequenten Traum. Das mythische Bewußtsein muß die ganze Mannigfaltigkeit von Formen durchgehen, in welchen es möglich ist, die Weltidee statt Gottes zu nehmen. Sie muß die verschiedenen Reiche des Daseins durchwandern, und jedes derselben zur Form für das Göttliche machen. Sie schaut die höchsten Mächte des Lebens an in den Gestirnen, in den himmlischen Heerschaaren; sie ahnt das Geheimniß des Allebens in der stillen Pflanzenwelt; sie betrachtet endlich die Thierwelt als den Hieroglyph, welcher die mystische Verkleidung der Gottheit ist, bis die Natursphinx herabgestürzt und der Mensch selbst als die wahre Gestalt der Gottheit erkannt wird — eine Erkenntniß, welche namentlich den Mythen Griechenlands und des Nordens die höhere Geistigkeit vor den bloßen Naturmythen des Orients verleiht. Indem so die lange Wanderung, welche das heidnische Bewußtsein unternehmen muß, einen Fortschritt von dem Natürlichen zu dem Geistigen, von dem Unpersönlichen zu dem Persönlichen, und darin ein dunkles Suchen (ψηλαφᾶν) nach dem unbekannten Gott uns zeigt, müssen wir in diesem Entwickelungsgesetz nicht nur die ewige Macht des Schöpfers, sondern auch seine ordnende Vorsehung erkennen.

§. 120.

Wird gefragt, warum Gott die Menschen den langen Traum hat träumen lassen, warum er Jahrtausende hindurch die Heiden ihre eigenen Wege ohne die wahre Offenbarung hat wandern lassen, so haben schon die ältesten Lehrer der Kirche (der Verfasser des Briefes an den Diognet, Irenäus) darauf geantwortet: weil Gott den Menschen zeigen wollte, was sie durch eigene Kraft vermochten; weil das Heidenthum wie der verlorene Sohn im Evangelium (Luc. 15) selbst die Erfahrung machen sollte von der Eitelkeit der Welt. Mit andern Worten: das Weltreich mußte in seinem ganzen Umfang geoffenbart werden, damit das Gottesreich im Geist und in der Wahrheit geoffenbart werden könnte. Offenbarung ist der Zweck des Daseins, und nachdem die Welt durch den Fall diese Welt geworden ist, muß sie ihre Selbstoffenbarung durchführen, damit sie sich vollständig in all' ihrer Herrlichkeit und in all' ihrer Vergänglichkeit, in all' ihrem Glanz und in all' ihrer in

neren Leere aufthun könne. Damit der Sieg des wahren Gottes ein geistiger, ein gerechter Sieg sein könne, muß das Heidenthum alle seine Möglichkeiten erschöpfen, sein Pantheon vollständig ausarbeiten, damit es offenbar werde, daß dasjenige, was in der Welt geringe und verachtet ist, daß das stille Licht, welches in der Tiefe des Gewissens schien, welches die Finsterniß nicht achtete, das aber dem verachteten Volke Israels leuchtete — daß dieses allein Macht und Herrlichkeit habe. In dem geschichtlichen Schicksal des Heidenthums sollen wir daher nicht nur die Macht und Weisheit des Höchsten, sondern seine Gerechtigkeit erkennen. Denn es ist Forderung der Gerechtigkeit, daß die Ungerechtigkeit selbst ihre Gerichte offenbare, und daß der Sünde Sold der Tod sei. Die mythische Götterwelt geht in einem geistigen Ragnarok, in dem Zweifel des Verstandes und im Unglauben zu Grunde; die Idee verliert ihren Glanz, die Gesichte hören auf und die Reiche dieser Welt sinken in ein historisches Chaos zurück, zum Zeichen dessen, daß „der große Pan todt ist." Dieses Gottesgericht und diese Gerechtigkeitsoffenbarung sprechen schon Israels Propheten über die heidnischen Weltreiche aus. Eine Klage wird vernommen werden auf dem Völkermeere, eine Wehklage wird ertönen über die versunkene Herrlichkeit dieser Welt, über die herabgestürzten Götter, bei welchen kein Heil ist, über den Gesang und das Saitenspiel, das da verstummt ist*). Daß aber die erlösende Liebesoffenbarung endlich die Gerechtigkeitsoffenbarung durchbrechen wird, das wird nicht nur in Israel geweissagt, sondern auch im Heidenthume geahnt. In den verschiedenen Mythen kommen schwache Ahnungen von der Erlösung vor, die jedoch wieder von den weltlichen Gesichten zurückgedrängt werden, bis der Trieb nach dem Reiche Gottes endlich durchbricht, um sich in der nordischen Ragnaroksmythe einen verständigen Ausdruck zu schaffen, in dieser Apokalypse der Mythologie, welche als Abschluß ihres ganzen Systems zu betrachten ist. Das mythische Bewußtsein verkündigt hier seinen eigenen Untergang und den Sieg des heiligen Princips. Hinter der Götterdämmerung erblickt Vola die Morgenröthe der Erlösung, einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Anm. Unter den verschiedenen Versuchen einer zusammenhängenden Darstellung der heidnischen Religionssysteme sind diejenigen von Hegel (in seiner

*) Vgl. besonders Jesaias und Hesekiel.

Religionsphilosophie) und von Schelling (in seinem neueren System) die bemerkenswerthesten. Ohne hier auf das Einzelne eingehen zu können, müssen wir es für einen entschiedenen Vorzug bei Schelling erklären, daß er zwischen Mythologie und Offenbarung, zwischen dem wilden und edeln Oelbaum eine bestimmte Gränze zu ziehen gesucht hat, während Hegel alle Religionen als Zweige eines und desselben Stammes, dessen Krone das Christenthum ist, betrachtet. Daß die Religionsphilosophie Hegel's das entschiedene Auseinandergehen der Religionsgeschichte nach zwei Richtungen hin übersieht, zeigt sich auf eine augenfällige Weise darin, daß sie die jüdische, griechische und römische Religion als Verzweigungen derselben Entwickelung betrachtet.

Ein wesentlicher, beiden genannten Darstellungen gemeinschaftlicher Mangel besteht darin, daß die nordische Mythologie durchaus keinen Platz bekommen hat. Und doch fehlt dem mythischen Pantheon ohne diese sein rechter Abschluß, wie man auf der andern Seite ohne Kenntniß der nordischen Götter nur eine unvollständige Erkenntniß von der Oekonomie der Vorsehung mit dem Heidenthum und der geheimen Verbindung zwischen Mythologie und Offenbarung hat. Man hat sich daran gewöhnt, die griechische Mythologie als den Höhepunkt der Mythologie zu betrachten; wenn dieses sich aber auch in ästhetischer und culturgeschichtlicher Beziehung sagen läßt — denn in dieser Beziehung kann die griechische Mythologie und die daran sich schließende Kunst und Wissenschaft als das Alte Testament der Culturwelt betrachtet werden — so ist es nicht schwer, zu beweisen, daß in religionsgeschichtlicher Beziehung die nordische höher stehe, weil sie die einzige Mythologie ist, die für den Christusglauben positiv vorbereitend ist. Die nordische Mythologie weissagt selbst ihr eigenes Ragnarok, während dieses als eine plötzliche und unerwartete Dämmerung die andern Heiden überfällt, „die keine Hoffnung haben". „Gern," sagt Grundtvig in der ersten Ausgabe seiner nordischen Mythologie, „reicht der Nordbewohner dem Griechen den Preis, wenn nach Bestimmtheit und äußerem Schmuck der Figuren gefragt wird; ist aber die Rede von innerer Kraft und tiefstem Sinn, so deutet der Nordbewohner ruhig auf Ragnarok, und der Grieche muß schweigen." Denn während die griechischen Götter in der abgeschlossenen Ruhe einer ästhetischen Ewigkeit, als eine Welt vollendeter, in sich selber ruhenden Naturen vor uns stehen, entfaltet die Asalehre ein fortschreitendes Drama, welches mit der Geburt der Zeit anfängt und mit der Erneuerung und Wiedergeburt jenseits Ragnarok schließt. Das Bedeutungsvolle in der nordischen Mythologie ist nicht nur in den Kampf der Asen mit den Jetten zu setzen, obgleich schon gesagt werden muß, daß ein der That geweihtes Leben selbst in seinem Gährungszustande mehr bedeutet, als ein Leben, im ästhetischen Genusse abgeschlossen, und welches den Schein der Vollkommenheit nur hat, weil es mit dem Räthsel des Daseins zu früh fertig geworden ist; die höchste Bedeutung liegt nicht in dem Gegensatz, den das Asaleben außer sich hat, sondern in demjenigen Gegensatz, der sich innerhalb des Asalebens selber zeigt. In dem Gegensatz zwi-

schen Baldur und Thor, zwischen Gimle und Walhalla erscheint der Gegensatz zwischen dem heiligen und weltlichen Princip, wie dieser von dem mythischen Bewußtsein gefaßt werden konnte. Die tragische Mythe von Baldur's Tod, welche in dem unsterblichen Dichterwerke Oehlenschläger's wieder ins Leben gerufen ist, spricht die tiefe Trauer der Götter und Menschen über das Dasein aus, von welchem das heilige Princip gewichen ist, über den Verlust der Unschuld und Frömmigkeit. Baldur's Tod ist eine Folge des eigenen Leichtsinns und der eigenen Verschuldung der Asen. Da Baldur, da die Frömmigkeit aus Walhalla entwichen ist, muß das Asaleben im Ragnarok untergehen; denn „Baldur war das Band, das Walhallas Kranz zusammenhielt", der einigende Mittelpunkt für die verschiedenen Lebenskräfte. Aber aus Ragnarök bricht Gimle hervor, ein Reich des Friedens und der Versöhnung, wo Baldur wiederkehrt und die Asen, d. h. die Grundkräfte des Lebens, geläutert und verklärt auferstehen. Daß das romantische Princip schon sich eine mythische Form bei denjenigen Heiden erschuf, welche im Gegensatz zu der alten, abgelebten Völkerwelt dazu bestimmt waren, für den heiligen Samen des Christenthums einen frischen geistigen Boden abzugeben; daß der Trieb nach dem Reiche Gottes im Norden kräftig sich regen mußte, da im Osten das Licht schon aufgegangen war: darin erkennen wir die Oekonomie der Vorsehung. Wir erkennen, daß es mehr als der bloß weltliche Trieb war, welcher die Völkerschaaren des Nordens auswandern und als Zugvögel einen milderen Himmelsstrich suchen ließ.

Das auserwählte Volk.

§. 121.

Während das Heidenthum, der wilde Oelbaum, dem Gesetze der Naturentwickelung unterworfen ist, wird dem Volke Israel das Gesetz der Heiligkeit offenbar. Es ist nicht die menschliche Natur, welche hier in instinktmäßiger Sehnsucht und dunkelm Suchen sich dem unbekannten Gott entgegen bewegt, es ist der Herr, welcher hier in seiner Offenbarung sich dem Menschen entgegen bewegt, und eine Grundanschauung begegnet uns hier, welche den polarischen Gegensatz zu der Mythologie bildet. In der Mythologie ist die Weltidee, welche sich in eine Mannigfaltigkeit von Ideen spaltet, das Alles Bestimmende. Israel dagegen beginnt mit der Furcht des Herrn, und zeugt von dem Einen, dem wahren Gott, dem unsichtbaren Schöpfer Himmels und der Erden, der einen Bund mit Israel geschlossen hat. Was das Gewissen in der inneren Welt des einzelnen sündigen Menschen ist, das ist Israel in der sündigen Völkerwelt — der stille Zeuge der Wahrheit mitten unter der Un-

gerechtigkeit der Welt, und damit das von dem Heidenthum übersehene und unbemerkte Volk. Nicht in der Verwirklichung irgend einer Weltidee, nicht in politischem Wirken, oder in Kunst und Wissenschaft liegt die Bestimmung dieses Volkes. Es ist ein unkünstlerisches, nicht-philosophirendes Volk, ohne Thaten auf dem großen Schauplatz. Sein Beruf geht ausschließlich auf in der religiösen Aufgabe; seine Bestimmung ist es, ein Ausdruck zu sein für die sündige Menschheit, insofern diese unter der Einwirkung des Wortes und Geistes Gottes für sein Reich erzogen werden soll. Der Kampf, den dieses Volk seine ganze Geschichte hindurch kämpfen soll, ist der Kampf des Glaubens, der geistige Kampf zwischen Gott und der Welt, zwischen dem Herrn und den Götzen, der Kampf zwischen dem Gesetze des Herrn und dem heidnischen Wesen, damit das Reich Gottes auf Erden wieder gegründet werden könne. Das Alte Testament betrachtet die Götzen theils als Schein-Götter, als ohnmächtige Schattenbilder, theils als wirkliche Mächte, mit welchen Jehovah im Kampf liegt. Jehovah ist groß vor allen Göttern *). Die mythischen Gottheiten sind also Scheingötter, insofern sie anstatt Jehovah's genommen werden, andererseits sind sie geistige Mächte (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι), welche ihr eigenes Reich haben und Jehovah entgegenarbeiten können. Der Gegensatz zwischen dem Herrn und den Götzen ist also der Gegensatz zwischen dem heiligen Schöpferwillen, dem es alleine gebührt zu herrschen, und den kosmischen Mächten in ihrer falschen Herrschaft über die Seelen der Menschen, eine Betrachtung, welche weiter sich ausbildet zu dem Gegensatz zwischen dem Gottesreich (Theokratie) und den Weltreichen, von denen Israel umgeben ist, und die vor Jehovah keine Berechtigung haben. Und aus dieser Grundbestimmung in der israelitischen Anschauung läßt sich die Bedeutung des Volkes Israel erklären. Die Nothwendigkeit eines solchen Volkes ist in dem Begriffe der Oekonomie des Heils gegründet. Wie in der sündigen Menschennatur das Gewissen und die Sehnsucht des Herzens der Anknüpfungspunkt für die erlösende Gnade Gottes ist, so soll in der sündigen Menschengeschichte dieses Volk mit dem Gesetz und den Propheten die Verwirklichung des Heils vorbereiten und dafür die Bedingungen abgeben. Wie dieses Volk das von der Welt über-

*) 2 Mos. 12, 12. 18, 11.

sehene, so ist es das von Gott ausersehene und auserwählte, von der weltlichen Masse ausgesonderte Volk, das teleologische Volk, das Volk der Vorsehung und der Zukunft. Denn das Heil kommt von den Juden*).

§. 122.

Das auserwählte Volk ist das Volk des Wunders, nicht nur weil in der Geschichte desselben sinnliche Zeichen und Wunder vorkommen, sondern weil es selbst ein geschichtliches und psychologisches Wunder ist, welches nicht wie das Heidenthum aus einer bloßen Naturschöpfung und Naturentwickelung, sondern nur aus einer neuen ethischen Schöpfung sich begreifen läßt. Wenn es in der Erwählung Abrahams heißt: „Gehe aus deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will**)," so wird darin die Aussonderung aus dem heidnischen Naturzusammenhang, die Unterbrechung der bloßen Naturentwickelung und das Eintreten eines neuen Anfangs, eines neuen übernatürlichen Entwickelungsprincips ausgedrückt. Natürlich kann kein Volk Anderes entwickeln, als was im Volksgeiste liegt, weshalb auch die Mythologieen ethnische Religionen, ihre Götter ächte Nationalgötter sind. Hier dagegen wird ein einzelner Mann und ein einzelnes Volk Träger eines Princips, das über alle Volksgeister hinausliegt. Denn Gott will nur insofern der Gott Abrahams sein, als er durch ihn der Gott aller Geschlechter sein will, und der Particularismus ist hier also nur die Hülle für den Universalismus. Daß nun Gott grade dieses Volk erwählt, das kann freilich nicht als willkürlich oder zufällig betrachtet werden. Die übernatürliche Erwählung deutet hin auf eine natürliche, eine anerschaffene Anlage für den Glauben, auf einen religiösen Naturgrund, welcher vor andern Völkern und Geschlechtern dieses Volk dazu geeignet machte, der Bewahrer der heiligen Ueberlieferung und der Träger ihrer Entwickelung zu sein. Aber aus der bloßen religiösen Natur, aus einer bloß instinktmäßigen Entwickelung der Religion, läßt sich die Entwickelung Israels nicht erklären. Aus der bloßen Naturentwickelung läßt sich wohl eine mythische Gährung er-

*) Joh. 4, 22.
**) 1 Mos. 12, 1—3.

klären, worin das Heilige sich regt, aber kein festes prophetisches Wort in fortschreitender Entfaltung von Klarheit zu Klarheit; sporadische Durchbrüche des Heiligen, aber keine Kette der Tradition, wo das nachfolgende Glied organisch das vorhergehende aufnimmt; Ahnungen und Suchen nach dem unbekannten Gott, aber kein bestimmter Glaube an den unsichtbaren Gott und kein fortschreitendes Wachsthum im Glauben. Die Jehovahreligion ist keine wildwachsende Religion. Freilich fällt das Volk Israel immerfort von Jehovah ab und wandelt den Götzen nach. Dies beweist aber grade, daß Israels Gott nicht, wie die Götter der Heiden, ein Gott nach der Lust des natürlichen Herzens ist. Der Herr und die Götzen, die wahren und falschen Propheten kämpfen Israels ganze Geschichte hindurch. Seinem inneren Menschen nach hat Israel Lust am Gesetze und Worte des Herrn, aber seinem weltlichen Menschen nach hat es Lust an dem mythischen Bilderdienst und wandelt fremden Göttern nach. Daß aber das Jehovahprincip siegt und durch eine fortschreitende Entwickelung sein Reich sich gründet, daß durch alle Erschütterungen und Kämpfe hindurch eine heilige Kette von Glaubenszeugen sich erstreckt, eine Kette*), welche nie gebrochen ward, sondern von Abraham, dem Vater der Gläubigen an, der im Geiste das künftige Heil sah, bis auf den alten Simeon reicht, der im Tempel mit leiblichen Augen die Erfüllung sah**), dies läßt sich aus keiner religiösen Naturentwickelung erklären, sondern nur aus einer göttlichen Erwählung, oder daraus, daß Gott mit diesem Volke einen Bund geschlossen hat. Mag daher auch die Kritik einzelne sinnliche Wunder zweifelhaft machen können, das Grundwunder der Erwählung kann keine Kritik wegerklären. Der Glaube Abrahams, die mosaische Gesetzgebung auf Sinai, das heilige Königthum Davids und der Tempelbau Salomo's, der zweite Tempel und die Bewahrung der messianischen Hoffnung bis auf ihre Erfüllung, diese unzweifelhaften Thatsachen lassen sich nur aus einem Princip erklären, welches zu der Mythologie und damit zu jeder Form der natürlichen Religion den polarischen Gegensatz bildet***).

*) Hebr. 11.
**) Luc. 2, 30.
***) Vgl. Grundtvigs Dannevirke, 3. Bd. p. 281.

§. 123.

Indem die Geschichte Israels die fortgehende Verwirklichung der Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke ausdrückt, ist sie zugleich die Vorausdarstellung derjenigen Haushaltung, welche Gott in der Fülle der Zeiten mit allen Völkern errichten will. Das auserwählte Volk ist daher das typische Volk. Der Begriff des Typischen ist nicht zu trennen von dem Begriff einer teleologischen Entwickelung, wo das Gegenwärtige mit dem Künftigen geschwängert ist, wo das Endziel alle seine Voraussetzungen durchwirkt. Wie das Reich der Natur voller Typen ist für das Reich des Geistes, wie jede bedeutendere Mythologie die Vorbilder der geschichtlichen Zukunft des Volkes enthält, so ist die Geschichte Israels der heilige Typus des Gnadenreiches, das in der Fülle der Zeiten kommen soll. Die Geschichte Israels bildet das Schicksal der wahren Kirche in der Welt ab, die richtende und erlösende Regierung derselben von Gott*); seine Einrichtungen sind ein Schatten der künftigen Güter**); seine großen Persönlichkeiten sind Vorausdarstellungen dessen, der in der Fülle der Zeit kommen soll. Aus dem Typus entwickelt sich die Weissagung, und ein neuer Gegensatz tritt damit in das israelitische Bewußtsein. Es ist nicht nur der Gegensatz zwischen dem Herrn und den Götzen, welcher in der Weissagung sich ausspricht; es ist das Bewußtsein von einer Zweiheit in der eigenen Offenbarung des Heiligen, von einem zwiefachen Bunde. Das prophetische Bewußtsein weiß, daß der alte Bund wesentlich vorbereitende und zeitliche Bedeutung hat, und muß daher fortwährend mit dem Volke kämpfen, welches hier wiederum das Bildwerk festhalten will und das Unsichtbare über dem Sichtbaren, das Zukünftige über dem Gegenwärtigen vergißt. Von den Propheten wird der neue Bund schon unter dem alten bezeugt; über dem irdischen Jerusalem schwebt in ihren Gesichten ein himmlisches Jerusalem und ein neuer Tempel; und von den Propheten, Priestern und Königen des irdischen Israels wird auf den Messias, als auf den ewigen Priester, den großen Propheten und den wahren König hingewiesen.

Anm. Wie es Moses ist mit den Tafeln des Gesetzes, mit der Stiftshütte und den Leviten, welcher dem irdischen Israel seine Grundgestalt gegeben

*) 1 Kor. 10, 11.
**) Hebr. 10.

hat, Israel, sofern es unter dem Gesichtspunkte der Gegenwart und Wirklichkeit betrachtet wird: so ist es Abraham, der Vater der Gläubigen, dessen Bild in dieser Geschichte sich spiegelt, sofern dieselbe unter dem Gesichtspunkte der Zukunft, der Verheißung und des Ideals betrachtet wird. Abrahams Glaube ist es, welcher in dem Davidspsalm und in dem Adlerflug der Propheten seine Schwingen entfaltet. Wie Abraham an den Gott glaubte, der die Unfruchtbare gebären lassen und Leben in Todtem schaffen kann*), so erwarten die Propheten die Hülfe nicht von dem natürlichen Lauf der Welt, sondern in den unfruchtbaren Zeiten sehen sie dem schöpferischen Wendepunkt entgegen, dem wundervollen Durchbruch in der Geschichte. Des Herrn Schöpferwerde wird die Gestalt der Erde erneuern; das wüste Feld wird blühen wie eine Rose, und das Thal, das mit dürrem Todtengebein bedeckt ist, wird durch den Geist des Herrn belebt werden**). Ein heiliger Sproß wird aufgehen von dem dürren Stamme Isai, und alle Heiden werden nach dem Berge Zions strömen***). Und es ist im Glauben Abrahams, in Hoffnung wider Hoffnung, daß in der Fülle der Zeit eine Tochter Abrahams einen Sohn gebiert, dessen Ausgang ist von Ewigkeit her†), und in dem die Haushaltung Israels ihr Ende hat, weil der wilde Oelbaum nun kann eingepflanzt und Juden und Heiden zu Einem in Christo können zusammengefügt werden. In der Erkenntniß der Möglichkeit der Weissagung muß es festgehalten werden, „daß das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen schwanger ist", und daß der Prophet das Ideal der Zukunft durch die Larve der Gegenwart hindurch sieht. Die wahre Prophetie entspringt aus der Geschichte, d. h.: derselbe göttliche Geist, welcher sich in der Begebenheit und Thatsache abprägt, spricht sich aus in dem prophetischen Wort, welches dieses Typische in der Thatsache deutet und erklärt. Nur in demselben Maaß, als die historischen Typen und Präformationen an Umfang und Reichthum gewinnen, erweitert sich auch für den Seher das Perspektiv der Zukunft. Die verschiedenen Züge des Ideals der Zukunft entfalten sich also nach und nach und in stückweiser Sonderung, und schließen sich erst in der Erfüllung zur Einheit zusammen. Anders gestaltet sich die messianische Hoffnung in der Periode der Patriarchen, anders in der Mosaischen, anders in der Davidischen Periode, anders unter den Drangsalen des Exils. Aber die verschiedenen Züge schließen sich erst in Christo, in dem sie ihre Erfüllung finden, zur Einheit ab. Wer in dem A. T. schon eine vollständige und abgeschlossene Christologie haben will, übersieht, daß von den Weissagungen dasselbe gilt als von den Typen, daß sie nämlich nur eine σκιὰ τῶν μελλόντων sind, und daß wie die Typen prophetisch sind, so sind wiederum die Weissagungen selber typisch. Die Prophetie stellt nur die Messiashoffnung in ihrer stückweisen Entfaltung

*) Röm. 4.
**) Jes. 51, 3. Hesek. 37.
***) Jes. 11. Jerem. 33, 15. Jes. 2, 3.
†) Micha 5.

dar, und grade darum muß immer eine gewisse Nichtübereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung sein, so daß wir hier des apostolischen Wortes gedenken können, daß alles Weissagen wie die Erkenntniß Stückwerk ist*), denn er bezeichnet hiemit eben das Relative des Begriffes, oder die historische Beschränkung desselben. Ohne diese Beschränkung muß man auf die Behauptung kommen, daß Gott auf eine rein unbedingte Weise, also zu jeder beliebigen Zeit und unter allen beliebigen Verhältnissen den menschlichen Geist in die Zukunft hineinblicken und was es auch sein mag, sehen lassen kann — wodurch man alsdann den Begriff des ökonomischen Gottes aufgiebt. Erkennen wir dagegen den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Prophetie und Geschichte, so können wir auch erkennen, daß die Typen und Weissagungen schon unter dem A. T. selber in fortgehender Erfüllung begriffen sind; aber jede relative Erfüllung giebt wieder einen neuen Typus ab und wird Grundlage für eine neue Weissagung, bis sie im N. T. ihr vollkommenes Endziel findet. Das ἵνα πληρωθῇ des N. T. ist daher nicht so aufzufassen, als ob die Weissagung oder der Typus jetzt zum ersten Male in Erfüllung ginge, sondern daß sie hier nach ihrer ganzen Prägnanz erfüllt werde; auch nicht als ob das Bezeichnete mit derselben Bestimmtheit vor dem Blick der Propheten, als vor dem der Evangelisten und Apostel gestanden. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß die Erfüllung, das Vollkommene selbst, ein Mehreres, ein Größeres und Reicheres enthalten muß, als die stückweise vorherige Kenntniß desselben in der Hoffnung.

Die Weissagung bildet einen Gegensatz sowohl zu der heidnischen Philosophie als zu dem heidnischen Orakel. Die heidnische Philosophie hat mit der Wirklichkeit und dem Volksleben gebrochen, der Gedanke derselben entfaltet sein Schattenreich über den Trümmern der Wirklichkeit, und nur in dieser Dämmerung beginnt, nach dem Gleichnisse Hegel's, die Eule der Minerva ihren Flug; die Weissagung dagegen schwebt über dem Volksleben und führt dieses nicht einem bloßen Ideenreich, sondern einer höheren, noch wundervolleren Wirklichkeit entgegen. Das heidnische Orakel ist zweideutig wie die Dialektik; aber Jehovah ist kein Loxias; das prophetische Wort deutet bestimmt und unzweideutig auf das Eine hin. Das Bewußtsein der Pythia wird in den Dampf eingehüllt, der aus der Höhle der Erde emporsteigt; ihre Begeisterung ist die bewußtlose Naturbegeisterung, wie in dem magnetischen Hellsehen; dagegen ist es „die Hand des Herrn", welche über Israels Propheten kommt, es sind die Heiligen Israels, welche ihre Lippen durch Berührung derselben mit der feurigen Kohle vom Altare reinigen; ihr Hellsehen ist nicht das des Somnambulismus, sondern des Geistes, das Mitwissen des menschlichen Geistes mit dem heiligen Geiste der Vorsehung und des Vorhersehens. Die heidnischen Wahrsager wahrsagen aus Eingeweiden und Vögelflug; die Propheten Israels dagegen blicken in den Spiegel der Geschichte hinein und weissagen aus den Zeichen der Zeit.

*) 1 Kor. 13, 9.

§. 124.

Während das griechische und römische Heidenthum in einem negativen Resultate endet, in der Klage über die verlorenen Lebensideale (in einem ehernen Zeitalter, wo des goldenen nur als eines längst verschwundenen Jugendtraumes gedacht wird), endet Israel mit der Erfüllung der Hoffnung Abrahams. „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe.“*) Das Volk der Hoffnung und der Zukunft erreicht seine Bestimmung wie Johannes der Täufer, der dem Herrn den Weg bereitet, indem er zeugt: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen;“ wie der greise Simeon, der im Tempel das Jesuskind auf seine Arme nimmt, indem er spricht: „Nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren, denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen!“ Es erreicht seine Bestimmung in der heiligen Familie und in der auserwählten Schaar von Israeliten ohne Falsch, die Christi Apostel und Jünger werden.

*) Gal. 4, 4.

Die Lehre vom Sohne.

Die Menschwerdung Gottes in Christo.

§. 125.

Die Offenbarung des Sohnes Gottes in der Fülle der Zeit weist auf seine Präexistenz zurück, eine Vorstellung, welche nicht nur sein ursprüngliches Sein im Vater, sondern auch sein ursprüngliches Sein in der Welt ausdrückt. Als der Mittler zwischen dem Vater und der Welt gehört es zum Wesen des Sohnes, sein Leben nicht nur im Vater, sondern auch in der Welt zu leben. Als „das Herz Gottes des Vaters" ist er zugleich das ewige „Weltherz", durch welches das göttliche Leben in die Schöpfung hineinströmt. Als der Logos des Vaters ist er zugleich der ewige Weltlogos, durch welchen das göttliche Licht in die Schöpfung hineinstrahlt*). Er ist Grund und Quell aller Vernunft in der Schöpfung, sei es im Menschen oder Engel, im Griechen oder Juden. Er ist das Princip des Gesetzes und der Verheißung unter dem Alten Testament, das ewige Licht, das da scheinet in der Finsterniß des Heidenthums; und alle heiligen Wahrheitskörner, welche in dem Heidenthum gefunden werden, sind von dem Sohne Gottes in die Seelen der Menschen eingesäet. Er ist das ewige Princip der Vorsehung in der Verwirrung des Weltlebens; denn alle Mächte des Daseins, alle Ideen und Engel, sind dienende Werkzeuge für den alles ordnenden, alles lenkenden Logoswillen. Aber in seiner Präexistenz ist er nur der wesentliche, nicht der wirkliche Mittler zwischen Gott und der Creatur; denn der Gegensatz zwischen dem Er-

*) Joh. 1, 4.

schaffenen und dem Unerschaffenen ist nur noch im Wesen nicht aber in der Existenz aufgehoben; die Spannung zwischen Gott und der sündigen Welt ist nur noch in der Idee nicht im Leben und Dasein aufgehoben. In seiner Präexistenz bestimmt sich der Sohn Gottes daher als der durch die Geschichte Kommende, der sich selbst die Bedingungen für seine Liebesoffenbarung bereitet, für seine Menschwerdung in der Fülle der Zeit, für die Offenbarung, in welcher er seinen Begriff als der mittlerische Gott erst vollständig verwirklicht. Die Ankündigung und Abbildung des A. T. von Christus ist die fortschreitende Entfaltung seiner Selbstankündigung und seiner Selbstabbildung, sein fortgesetztes Kommen. Es ist der göttliche Logos selbst, welcher in der Gestalt seiner künftigen Menschwerdung von den Propheten sich schauen läßt; es ist die eigene Natur des Mittlers die menschliche Natur als seine eigene anzunehmen, und darum sich dem prophetischen Gesicht als ein Menschensohn zu zeigen; es ist der göttliche Logos selbst, welcher in auserwählten Menschensöhnen unter dem Alten Bunde im Voraus sich abbildet, indem er in beschränktem Maaß sein heiliges Wesen menschlichen Persönlichkeiten einformt und auf diese Weise einzelne Züge des Bildes verwirklicht, dessen ganze gottmenschliche Fülle er in seiner Christusoffenbarung zusammenfassen will. Ja selbst in den Göttersöhnen des Heidenthums und in denjenigen Menschensöhnen, welche im Heidenthum als Zeugen einer edlen, gottverwandten Menschheit dastehen, hat er einzelne Züge seines Bildes abgeprägt, obgleich das Heidenthum diese mißdeutete und die Verheißung nicht faßte.

Anm. Man hat oft die Logoslehre der Offenbarung mit der alexandrinischen Religionsphilosophie zusammengestellt, ja es ist oft die Behauptung ausgesprochen, Johannes habe seine Logoslehre von dem Juden Philo entlehnt. Allein hier findet der bestimmteste Gegensatz statt. Teleologie, Zeit, Geschichte und Leiblichkeit sind dem alexandrinischen Logos fremd, während diese Bestimmungen von dem Logos der Offenbarung unzertrennlich sind. Für Philo verwandelt sich die Geschichte in eine Scheinwelt, die historischen Thatsachen in eine Allegorie für allgemeine Gedanken und Ideen. Ihm ist eine gähnende Kluft zwischen „Wort" und „Fleisch" (λόγος und σάρξ) befestigt; denn die Sinnlichkeit und die Natur ist ihm nur ein Kerker des Geistes, und nur durch ein mystisches Entrücktwerden von der Wirklichkeit, nur durch Ertödtung der Sinnlichkeit kann der Denker mit der göttlichen Vernunft vereinigt werden. Der Logos der Offenbarung dagegen kommt

durch die Geſchichte, durch den Typus und die Weiſſagung, endete damit, die Leiblichkeit und die Natur als ſein Eigenes anzunehmen und ſo die Einheit von Natur und Geſchichte zu offenbaren; hier ertönt die frohe Botſchaft: „Das Wort ward Fleiſch und wohnete unter uns; wir haben es gehört, wir haben es mit unſern Augen geſehen, wir haben es mit unſern Händen betaſtet.“*)

§. 126.

Daß die Menſchwerdung Gottes geſchichtlich vollzogen iſt in Jeſu Chriſto, „geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus,“ daß Jeſus Chriſtus der wirkliche Mittler zwiſchen Gott und der Welt iſt, das wird von der ganzen chriſtlichen Kirche bekannt und bezeugt, ſo wie das hiſtoriſche Chriſtusbild, im Geiſte verklärt, von Evangeliſten und Apoſteln der Kirche überliefert iſt. Alles menſchliche Nachdenken über das Geheimniß der Incarnation hat in dieſem lebensvollen Bilde ſeine feſte Vorausſetzung und ſeinen ſichern Leitſtern. Wie der Sohn Gottes in die Welt gekommen iſt, ſo ſollen wir ihn empfangen, und wie er ſich ſelbſt geoffenbart hat, ſo ſollen wir ihn erkennen.

Anm. Wir ſetzen hier voraus, daß dasjenige Chriſtusbild, welches uns in den vier kanoniſchen Evangelien überliefert iſt, ächt ſei. Iſt die Perſon Chriſti der eigentliche Inhalt des Chriſtenthums, ſo muß auch eine unverfälſchte Auffaſſung dieſer Perſönlichkeit gegeben ſein; denn zu ſagen, daß das wahre Chriſtusbild nicht in die Welt gekommen iſt, iſt daſſelbe, als zu ſagen, daß Chriſtus nicht als die Wahrheit in die Welt gekommen iſt. Die Behauptung, welche wir immer und immer wieder von der neueren Kritik hören, daß wir in unſern Evangelien nur ein falſches und verzeichnetes, oder jedenfalls nur ein höchſt unvollkommenes Bild von demjenigen Chriſtus haben, der wirklich in die Welt gekommen iſt, iſt daher eine mittelbare Verläugnung von dem Weſen des Chriſtenthums. Zwar iſt uns Chriſtus nicht nur in der Schrift gegenwärtig; zwar lebt das Bild Chriſti auf eine von der Schrift relativ unabhängige Weiſe in dem Herzen der Gemeinde und in dem Herzen jedes einzelnen Gläubigen: aber der innere Chriſtus im Gemüthe ſetzt den geſchichtlich geoffenbarten voraus und löſt ſich ohne dieſen in myſtiſchen Nebel auf. Die mannigfaltigen Chriſtusbilder, welche in der chriſtlichen Kirche, in den verſchiedenen Confeſſionen und Secten, in den verſchiedenen Formen chriſtlicher Kunſt und Wiſſenſchaft gefunden werden, ſtammen alle her von der einen, großen Grundgeſtalt, welche die Evangelien uns abbilden, ſo wie ſie auch alle nach dieſer gerichtet und geprüft

*) Joh. 1, 14. 1 Joh. 1.

werden müssen. Wäre uns diese nicht in einer Darstellung gegeben, in welcher kein wesentlicher Grundzug fehlt oder verfehlt ist: stünde Christus vor uns nur als eine halb apokryphische Person, so wie eine einseitige Kritik es liebt, ihn darzustellen, indem sie ihn in einen undurchdringlichen Nebel einzuhüllen sucht: so könnte nicht mehr die Rede sein von der christlichen Offenbarung in dem Sinne, daß Christus selbst die Grundoffenbarung ist. Daß aber Christus dieses ist, daß er als die Wahrheit und das Leben in die Welt gekommen ist, dies ist das Grundzeugniß und die Grunderfahrung der christlichen Kirche; so wie auch die Gewißheit der inneren Wahrheit und ursprünglichen Vollkommenheit in dem Zeugniß der Evangelien eine Grunderfahrung ist, die sich zu jeder Zeit in der Gemeinde und in jedem einzelnen Gläubigen erneuert.

§. 127.

Das Neue in der Offenbarung Christi ist nicht diejenige Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, welche schon im Begriffe des Menschen als nach dem Bilde Gottes geschaffen liegt. Das Neue ist diejenige Vereinigung der Naturen, in welcher ein Mensch auf Erden als die Selbstoffenbarung des göttlichen Logos erscheint. Obgleich das Wort „Gottmensch" in dem Neuen Testament nicht gefunden wird, so ist es doch dieser Gedanke, welcher der Christologie desselben zu Grunde liegt. Christus bezeichnet sich selbst als des Menschen Sohn und als Gottes Sohn. Indem er sich Menschensohn nennt, bezeichnet er sich als die persönliche Darstellung der reinen, urbildlichen Menschennatur (als zweiten Adam, nach des Apostels Erklärung). Und indem er sich Gottes Sohn nennt, thut er dies in der Bedeutung des Eingebornen (als der Abglanz des göttlichen Wesens und das Ebenbild seiner Herrlichkeit, nach der apostolischen Erklärung). Wie ihm alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden*), so nennt er sich selbst die Weisheit**), legt sich selbst Heiligkeit bei, indem er sich über das Heiligste in Israel stellt***), verkündigt sich als Welterlöser und Weltvollender. Denn wie er die Macht hat Sünden zu vergeben†), den heiligen Geist zu senden††) und zugegen zu sein, wo Zwei oder Drei in seinem Namen versammelt sind†††), so ist er auch der

*) Matth. 28, 18.
**) Luc. 7, 35.
***) Matth. 12, 6.
†) Matth. 9, 6.
††) Joh. 15, 26.
†††) Matth. 18, 20.

künftige Weltrichter; und seine Zukunft hat nicht nur Bedeutung für die Menschenwelt, sondern allumfassende Bedeutung für das geistige und natürliche Universum*). Wie er sich als denjenigen verkündigt, der in der Weltvollendung kommen wird, so verkündigt er sich auch als den, der von Anfang an war, der bei dem Vater Herrlichkeit hatte, ehe die Welt da war**). Man hat oft gesagt, die Vorstellung vom Gottmenschen finde sich nur im Johannesevangelium, nicht in den drei ersten Evangelien; und man hat einen Widerspruch zwischen dem johanneischen Christusbild und dem der drei ersten Evangelien finden wollen, weil diese nicht die Logoslehre und die damit zusammenhangende Lehre von der Präexistenz Christi aussprechen. Allein der Unterschied besteht nur darin, daß Johannes bestimmt ausspricht und hervorhebt, was in den drei ersten Evangelien in unentwickelter Fülle da ist. Die drei ersten Evangelien fassen die göttliche Herrlichkeit Christi wesentlich unter dem prophetischen Gesichtspunkt der Eschatologie auf, oder, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, unter dem Gesichtspunkt seiner Postexistenz. Sie stellen die Herrlichkeit Christi vornehmlich von der Seite dar, daß er, welcher gekommen ist, derjenige ist, welcher von nun an fortwährend kommen wird, derjenige, an den die Zukunft nicht nur des Menschengeschlechts, sondern des Universums geknüpft ist; daß er der Weltrichter und Welterlöser ist, dem alle geistigen und natürlichen Kräfte, alle himmlischen und irdischen Mächte sollen unterworfen werden (vgl. besonders die eschatologischen Reden des Herrn). Und hierdurch bezeichnen sie ihn nicht nur als einen gottbegabten Propheten, sondern schreiben seiner Persönlichkeit eine metaphysische und kosmische Bedeutung zu. Aber in dieser Auffassung liegt der Gedanke verborgen, den Johannes deutlich ausspricht, daß der, welcher der Letzte ist, welcher in seiner Zukunft über Alles in der Kreatur, über Alles im Himmel und auf Erden sein wird, auch der Erste sein müsse, vor allen Geschöpfen sein müsse, daß derjenige, dem wir in diesem Sinne Postexistenz beilegen müssen, auch Präexistenz haben müsse, oder mit andern Worten: daß, weil das weltvollendende Princip dasselbe sein muß als das weltschöpferische, wir in ihm, in welchem wir die persönliche Offenbarung des welt-

*) Matth. 24. Luc. 21.

**) Joh. 17, 5.

vollendenden Princips sehen, auch die Menschwerdung des weltschöpferischen Princips, des Wortes, das im Anfang bei Gott war und selbst Gott war*), sehen müssen. Es sind also zwei verschiedene Seiten der Herrlichkeit Christi, welche beide Darstellungen bestimmen, die, weit davon einander auszuschließen, einander gegenseitig fordern und ergänzen. Die drei ersten Evangelien haben vorwiegend einen vorwärtsschauenden, prophetisch-historischen Charakter, betrachten Christum unter dem Gesichtspunkt der Zukunft, unter dem Gesichtspunkt des teleologischen Endes. Das Johannesevangelium sieht zurück, nicht nur in die Zeit, sondern in die Ewigkeit, betrachtet Christum vorwiegend unter dem metaphysischen Gesichtspunkt, unter dem Gesichtspunkt seiner Präexistenz, des ewigen Anfangs der Teleologie**).

§. 128.

Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Judenthum nicht fremd, insofern dasselbe eine Gemeinschaft zwischen dem Geiste Gottes und dem Geiste des Menschen erkennt, eine Gemeinschaft, welche bei frommen Menschen und gottbegabten Propheten in die Erscheinung tritt. Daß aber Gott selbst ein Mensch geworden ist, ist ein Neues für das Judenthum, welches in dem Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf gebunden ist. Obgleich der Messias sich in menschlicher Gestalt dem prophetischen Geiste zeigt, so hat dieser doch nur in schwachen Ahnungen sich zu dem Gedanken der völligen Wesenseinheit Gottes und des Menschen erhoben; und dem allgemeinen jüdischen Bewußtsein erschien es als eine Lästerung, daß Jesus, der ein Mensch war, sich selbst zu Gott machen wollte***). Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur ist auch dem Heidenthum nicht fremd; denn das Heidenthum stellt uns ja eine ganze Welt gottmenschlicher Ideale dar. Daß aber der göttliche Logos Fleisch geworden ist, ist dem Heidenthum ein Neues. Denn im Heidenthum, welches in der Vermischung von Gott und Welt lebt, ist es nur der Mensch, welcher sich selbst als Gott anschaut. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur

*) Joh. 1, 14.

**) Vgl. Dorner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1 Bd. 234. 2. Ausg.

***) Joh. 10, 33.

ist nur eine Einheit in dem vorgestellten Ideal, welches dem Trachten des Menschen vorschwebt, in der Wirklichkeit aber nur höchst unvollkommen dargestellt werden kann. Das gottmenschliche Ideal hat daher nur ein mythisches Dasein, ein Dasein in der Welt des Scheines, der Phantasie, der Dichtung. Einen Christus in der Idee, einen Christus, der ein Bild der göttlichen Herrlichkeit des Menschengeistes wäre, würde das Heidenthum wohl angenommen haben; und grade zu der Zeit, da das Christenthum erschien, würde es die Lehre von einem allgegenwärtigen, göttlichen Logos wohl angenommen haben; denn für einen solchen war ein Anknüpfungspunkt in der Ideenlehre der heidnischen Philosophen, in welche die Mythologie am Ende sich aufgelöst hatte. Daß aber der Logos Fleisch geworden, daß ein Mensch zur Welt gekommen wäre, welcher nicht nur eine Offenbarung derjenigen Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem wäre, die von Natur uns Allen zukommt, und die sich in den Thaten der Heroen und der Weisen Gedanken an den Tag gelegt hat; daß dieser Mensch in der vollkommenen Wesenseinheit mit Gott die persönliche Erscheinung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit auf Erden wäre, welcher Seligkeit und Verdammniß von dem Glauben an seine Person abhängig machte; daß dieser Gottmensch im Ernst sich hatte kreuzigen lassen zu einer Versöhnung für der Welt Sünde, diese Verkündigung war den Heiden eine Thorheit, denen der wahre Gott nur ein unbekannter Gott war, denen die Vorstellung von Heiligkeit und Sünde und Verdammniß fremd war.

Es war natürlich, daß, als das neue Evangelium mit seiner auf einmal so anziehenden und abstoßenden Kraft verkündigt ward, es alsdann auch Solche geben mußte, welche vom Christenthum sich anzueignen suchten, was sie anzog, während sie zu entfernen suchten, was ihnen anstößig war. Unter den Bekennern des neuen Glaubens gab es sowohl Juden als Heiden, welche sich einen Christum nach dem Triebe ihres eigenen Herzens bildeten. Hierin haben die Ketzereien und die falschen Christusbilder ihren Grund. Indem die jüdische Denkweise es anstößig fand, daß Gott selbst in Christo war, machte sie aus Christo einen gottbegabten Menschen, den größten aller Propheten, den vollkommensten aller bisher bekannten. Damit war das Aergerniß weggenommen, zugleich aber auch das Neue des Christenthums; denn das Christenthum steht nunmehr nur als

höchste Blüthe des Judenthums da. Indem die heidnische Denkweise es anstößig fand, daß die Wesenseinheit von Gott und Mensch eine andere Wirklichkeit als die im Bilde und Gedanken haben sollte, erklärte sie, Christus habe nur einen Scheinleib gehabt, d. h. sie verwandelte seine Geschichte in einen Mythus. Damit war die Thorheit, d. h. das wirkliche Wunder weggenommen; damit aber auch das Neue des Christenthums beseitigt. Denn der Gedanke der bloß idealen Einheit von Gott und Mensch ist ein Gedanke, den man in den meisten philosophischen Schulen sehr wohlfeil haben kann. Das Christenthum steht alsdann nur vor uns als die Krone des großen mythischen Baumes, muß Wurzel und Stamm mit der Mannigfaltigkeit der Mythen theilen. Jenes ist die ebionitische (die dürftige, die moralisch-verständige) Auffassung von Christo; dieses ist die doketische oder gnostische (die speculativ-phantastische). Diese sind die eigentlichen Grundketzereien, die Vorbilder für alle falschen Christusbilder, in welchen „das Anstößige," damit aber auch das Neue und Originale ausgelassen ist. In vielfachen Gestalten tauchen sie immer wieder aufs Neue auf, während die Kirche fortwährend beide abweist.

Anm. Der Doketismus hat sich in unsern Tagen in der mythischen Behandlung der heiligen Geschichte wiederholt, zu welcher Schelling schon früh die poetische Skizze gab, während es den neuesten Kritikern vorbehalten war, sie in Verstandesprosa auszuführen. Wenn der Doketismus nicht selten erklärt hat, er habe, wenn er auch die Geschichte als die vergängliche Hülle wegwerfe, doch das Bleibende und Unvergängliche des Christenthums, nämlich die Idee bewahrt: so antworten wir, daß Verkennung der evangelischen Geschichte grade Verkennung des Grundgedankens des Christenthums ist, daß die Auffassung des Christenthums als eine Mythologie Verkennung der religiösen Grundprobleme ist, von denen das Christenthum ausgeht, und deren Lösung es in der Person Christi findet. Diese Grundprobleme sind nämlich die Probleme der Schöpfung und der Sünde. Da der Gegensatz zwischen Gott und Welt nicht ein Schein ist, da es außer Gott ein geschaffenes Weltleben giebt, das nach dem Leben in Gott zurückstrebt, so erfordert dieser Gegensatz auch eine Lösung nicht nur in Gedanken und Bild, sondern in Leben und Wirklichkeit. Und da der Gegensatz zwischen der sündigen Welt und dem heiligen Gott nicht Schein, sondern tiefer Ernst ist, nicht nur eine Hemmung im Gedanken, sondern eine Störung in der Existenz, so muß auch die Erlösung nicht nur die Befreiung des Gedankens von dem Scheine, sondern die Zurückführung der Existenz in das wahre Grundverhältniß sein. Eine mythische Lösung dieser Probleme würde grade dem innersten Gedanken des Christenthums widersprechen, würde eine spot-

tende Ironie über den tiefen, sittlichen Ernst, der mit dem Schöpfungsverhältnisse und dem Sündenbewußtsein gegeben ist, sein. „Ist es nur ein Schein", sagen wir mit den apostolischen Vätern (z. B. Ignatius), „daß der Sohn Gottes für mich gekreuzigt ist, so ist es auch nur ein Schein, daß ich mit den Ketten der Sünde gebunden bin; die aber also reden, sind selber ein Schein", (leben in einem Traumzustande dahin, ohne den Ernst des Lebens zu kennen, der wahren Wirklichkeit entfremdet). Der Mythicismus ist also ein Versuch, das Christenthum auf den Standpunkt der Kunstreligion zurückzuführen, wo nach keiner andern Wirklichkeit gefragt wird, als nach der der Phantasie und des Gedankens, nach keiner andern Leiblichkeit, als nach der des Bildes und des Scheines, wo aber die persönlichen Existentialverhältnisse des Menschen nicht erkannt sind. Und die Kritik kann die evangelische Geschichte Stück für Stück nur niederreißen, indem sie bei jedem Wunder zu der Voraussetzung zurückkehrt, daß es keine Schöpfung und keinen Abfall vom Schöpfer gebe. Wir können es nur sehr natürlich finden, daß diejenige Lösung von dem Räthsel des Lebens, welche das Christenthum sowohl durch Wort als That giebt, denjenigen nicht befriedigt, für den die Frage ganz und gar nicht existirt. Und wir müssen es in der Ordnung finden, daß diese destructive Kritik nicht bei der Christologie stehen blieb, sondern sich gegen die Offenbarung in ihrer Totalität wandte und auf allen Punkten die heidnische Lebensanschauung an die Stelle der christlichen zu setzen suchte.

Obgleich wir nun willig einräumen, daß wir diejenige Anschauung vom Christenthum, welche die der Kirche ist, Keinem aufdringen können, so können wir darum doch keineswegs einräumen, daß die mythische Auffassung die einzige wissenschaftliche sei. Fragen wir denn, was jene Kritik im Besondern gegen die kirchliche Anschauung aufgestellt hat, so läßt sich dasselbe auf folgende drei Hauptpunkte zurückführen.

Der erste Punkt ist dieser, daß die Versöhnung zwischen Idee und Wirklichkeit nur im Gedanken und in der Vorstellung, nicht aber in der Wirklichkeit selbst zu Wege gebracht werden könne. Grade weil in den Evangelien Alles, so spricht die Kritik, poetische Wahrheit hat, kann es nicht geschichtliche Wirklichkeit haben. Die Wirklichkeit ist eine harte Masse, schwer zu durchdringen, ein dem Geiste widerstrebender Stoff, eine Welt des Zwiespalts und der Schmerzen; und nur in dem philosophischen Gedanken, als in dem Duft und geistigen Extract der Wirklichkeit ist die Versöhnung enthalten. In demselben Maaße daher, als dasjenige, welches uns dargestellt wird, poetisch ist und eine tiefere Symbolik ausdrückt, in demselben Maaße verliert es an geschichtlicher Glaubwürdigkeit. Denn was die poetische Anschauung in Eins zusammenfaßt, davon können immer nur einzelne zerstreute Züge in der Wirklichkeit gefunden werden; und was der poetische Geist mit einem Zauberschlage erbaut, dazu bedarf der wirkliche Geist einer langen und mühseligen Zeit und erreicht es nur stückweise in zeitlicher Zersplitterung.

Dieser Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit, welchen die Kritik bei jeder Gelegenheit geltend macht, hat seinen Grund in dem Mangel an einem wahren Schöpfungs- und Vorsehungsbegriff. Der Gnosticismus geht hier in den Manichäismus über. Denn da die Endlichkeit nur Bedingung für das eigene Leben der Gottheit ist, ist dieselbe bestimmt, bald nur als der unselbständige Schein, bald als die hemmende Schranke, welche niemals völlig überwunden werden kann und es niemals werden darf, weil alsdann die göttliche Lebensbewegung selber in Stillstand gerathen würde. Erkennen wir dagegen ein erschaffenes Weltleben an, das zu einem Leben in Gott verklärt werden soll, erkennen wir einen schaffenden Vorsehungsgedanken in der Geschichte, so muß es auch der Zweck des Lebens sein, daß dieser Gedanke zur Wirklichkeit ausgebildet, daß Gedanke und Leben Eins werde. Und obgleich die Geschichte freilich uns die Wirklichkeit als einen dem Geiste widerstrebenden Stoff zeigt, so finden wir doch, daß durch die Geschichte und durch das Leben jedes bedeutenderen Individuums eine plastische Tendenz hindurchgeht, eine Tendenz, Idee und Wirklichkeit, Inneres und Aeußeres, Freiheit und Schicksal zusammenzubilden. Wer findet so nicht in den Lebensbegebenheiten Napoleon's oder Luther's eine Symbolik der Geschichte, welche auf eine plastische Weise die Idee ausdrückt? Mit Recht ist gesagt worden, daß es den Prämissen dieser Kritik zufolge leicht sein würde, Napoleon und Luther als mythische Personen nachzuweisen; daß der Bericht über die glänzende Reihe der Siege und Eroberungen Napoleon's, die auf einen so kurzen Zeitraum zusammengedrängt sind, nur der Mährchenwelt angehört, weil die Wirklichkeit eine harte Masse ist, schwer zu durchdringen, und weil für solche Arbeiten, wenn sie in der Wirklichkeit ausgeführt werden sollen, eine lange und mühselige Zeit erfordert wird; daß es nicht schwer sein würde, nachzuweisen, daß der Bericht von dem Tode Napoleon's auf St. Helena, auf einer entlegenen Insel des Weltmeeres, nur der Welt der Phantasie angehört, weil er auf eine so schlagende Weise den Fall und die Erniedrigung des mächtigen Weltherrschers symbolisirt! Aber jenes plastische, symbolisirende Wirken der Vorsehung, welches mehr oder minder erkennbar sich an allen Hauptpunkten der Geschichte zeigt, findet seine vollkommene Offenbarung in dem Leben Christi, weil dieses Leben die Fülle der Schöpfung und Vorsehung und darum die vollkommene Einheit von Wirklichkeit und Idee, Natur und Geschichte, Schicksal und Freiheit ist. Der Mythus ist wie alle Poesie und Kunst nur die subjective Lösung jenes Widerspruchs zwischen Ideal und Wirklichkeit, welcher die Quelle der Kämpfe und Leiden des Menschengeschlechts ist, und nur in dieser Mittelregion hat die Poesie ihre Bedeutung. Aber welche Wirklichkeit sollte man wohl der Poesie zuschreiben können, wenn dieselbe nicht als ein wahrer Traum, als der wahre Schein auf eine Verwirklichung des Ideals hinwiese, die höher wäre als ihre eigene?

Der zweite Punkt ist in dem bekannten Satze ausgedrückt, daß die Idee nicht ihre Fülle in Einem Exemplar erschöpfe. Die

Idee realisirt sich nicht in Einem Individuum, sondern vertheilt ihre Fülle an das ganze Geschlecht. Daher kann Christus weder die vollkommene Offenbarung der göttlichen Natur, noch die vollkommene Offenbarung der menschlichen Natur sein. Denn nur das ganze Geisterreich kann die vollkommene Gottesoffenbarung sein, und nur das ganze Menschen*geschlecht* kann die vollkommene Offenbarung der Idee des Menschen sein.

Untersuchen wir den Satz, daß die Idee nicht ihren Reichthum in Einem Exemplar erschöpfe, so ist er insofern richtig, als die Idee nicht so dem Einzelnen sich mittheilt, daß dieser auf eine egoistische Weise diesen Reichthum für sich selbst besitzen könne, ohne daß die Andern desselben theilhaftig gemacht würden. Aber in dem Sinne der Kritik läßt derselbe sich nicht durchführen. In allen Kreisen des Lebens finden wir nämlich *Centralisationen* der Idee, wo wir gerade den Satz aufstellen müssen, daß die Idee ihren Reichthum in einen Einzelnen gefaßt hat. In allen Einzelnen, welche in der Geschichte als *Häupter* und *Mittler* menschlicher Kreise erscheinen, drängt sich der Reichthum der Idee zusammen, weshalb auch die moderne Zeit es liebt, solche Individuen als *Incarnationen* der Idee zu bezeichnen. Und so wie diejenigen Kunstwerke, welche wir classisch nennen (z. B. das Homerische Epos), grade solche sind, welche als ewige Repräsentanten für die ganze Art dastehen, so giebt es auch Menschen, von welchen dies gilt. Der Satz, daß ein einzelnes Individuum die Unendlichkeit der Idee nicht fassen könne, sondern daß dazu eine Welt von Individuen nöthig sei, beruht auf einer *äußerlichen* Auffassung von dem Begriff des Unendlichen. Die richtig verstandene Lehre von dem Gottmenschen fordert uns nicht dazu auf, in ihm das göttliche Wesen in seiner äußern Weltunendlichkeit anzuschauen, sondern dazu, in ihm die *Fülle* der Gottheit oder die intensive Einheit aller Kräfte der Gottheit anzuschauen. Und so wie wir, wenn wir sagen, daß der Mensch die Fülle der Naturschöpfung sei, nicht meinen, daß der Mensch alle einseitigen Vollkommenheiten besitze, die in der Thierwelt gefunden werden, die Stärke des Löwen, den Blick des Adlers, die Schnelligkeit des Pferdes u. s. w., sondern daß alle diese relativen Vollkommenheiten in die innere Vollkommenheit des menschlichen Organismus aufgenommen sind: so ist es auch nicht die Aufgabe, in dem zweiten Adam alle relativen Vollkommenheiten und Vorzüge, die in der Menschenwelt gefunden werden, sondern die Grundvollkommenheit anzuschauen; und ebenso wenig ist es die Aufgabe, in dem Werke Christi die Lösung aller menschlichen Lebensaufgaben, sondern die Lösung der Grundaufgabe des Lebens anzuschauen. Gegen ein solches Mißverständniß gilt die Betrachtung Schleiermacher's, daß, wolle Jemand ein Philosoph sein, der gehe zu den Philosophen, wolle Jemand ein Dichter sein, der gehe zu den Dichtern, wolle Jemand ein Maler sein, der gehe zu den Malern: wolle aber Jemand ein Kind Gottes sein, der gehe zu Christus; denn in Ihm ist die Fülle des Reiches Gottes, des Himmelreichs. Aber, fügen wir hinzu, indem das Reich Gottes nicht nur eine höhere Stufe des *Bewußtseins*, sondern die höchste Stufe *der Existenz* und *des Lebens* ist,

ſo muß geſagt werden, daß, indem die Fülle des Reiches Gottes in ihm iſt, iſt auch die Fülle der ganzen Schöpfung in ihm; und alle Kräfte und Potenzen, welche in Natur und Geſchichte geſondert wirken, ſind hier in die Kraftfülle der Liebe und Heiligkeit aufgenommen und verklärt.

Der dritte Punkt iſt in dem Satze ausgedrückt, daß das erſte Glied einer Entwickelungsreihe unmöglich das vollkommenſte ſein kann. Alle Entwickelung, ſagt die Kritik, ſchreitet fort von dem Niederen zu dem Höheren. Erſt finden wir eine Gährung, ein Umhertappen nach der Wahrheit, und von da aus wird nach und nach zu Licht und Klarheit fortgeſchritten, ſo daß die folgende Stufe immer über die vorhergehende hinausgeht. Indem die Kritik dies auf Chriſtum anwendet, ſteht er nur da als derjenige, der zu der neuen Entwickelung den erſten Anſtoß gegeben hat, beſitzt aber ſelbſt das neue Princip auf eine unvollkommene Weiſe. Daſſelbe wird angewandt auf die heilige Schrift, welche als erſtes Glied in der Entwickelung der chriſtlichen Literatur, nur die rohen, gährenden Elemente einer ſolchen enthalten kann. „Dieſe Bücher zur Regel für das Chriſtliche zu machen, iſt ebenſo verkehrt, als das Ideal des menſchlichen Geſchöpfes in den Formen des Kindes ſuchen zu wollen.“

Es verhält ſich mit dieſem Satz wie mit dem vorhergehenden, daß er wohl eine bedingte Wahrheit enthält, als unbedingte Regel jedoch von der Erfahrung widerlegt wird. Auf unkritiſche Weiſe wird der Begriff des Anfangs aufgefaßt, wenn man keinen Unterſchied macht zwiſchen dem approximativen, bloß vorbereitenden Anfang, und dem centralen, ſchöpferiſchen Anfang. Sehen wir auf den erſten, ſo gilt jener Satz. Aber diejenigen Individuen, welche im Sinne der Kritik die erſten Glieder der Reihe ſind, ſind in Wirklichkeit nur Vorläufer für den wahren Anfang, für das in Wahrheit erſte Glied; ſie drücken nur die Gährung und das Umhertappen aus, welches im Allgemeinen in den ſogenannten Uebergangszeiten gefunden wird, und wo das Unglück der Zeit eigentlich darin beſteht, daß ſie nicht recht dazu kommen kann, die neue Entwickelung anzufangen, obgleich ſie das Bedürfniß einer ſolchen empfindet. Sie drücken theils nur die Erwartung des neuen ſchöpferiſchen Durchbruchs aus, theils nehmen ſie den Anlauf und machen Verſuche, in's Werk zu ſetzen, was ſie aus Mangel an wahrer Schöpferkraft doch nicht vermögen — denn in allen Kreiſen des Lebens gilt es, daß erſt, wenn die Zeit erfüllet iſt, wird das Genie, der ſchaffende Anfänger geboren. Aber blicken wir auf dieſen Anfang, ſo müſſen wir ſagen, daß das erſte Glied der Entwickelungsreihe immer das vollkommenſte iſt; nicht als ob damit Alles abgeſchloſſen und fertig wäre, ſondern weil daſſelbe in ſeiner inneren Fülle die ganze Zukunft der Entwickelung in ſich einſchließt und für dieſelbe vorbildlich iſt. Sind vielleicht Plato und Ariſtoteles, Schelling und Hegel, die unvollkommenſten Glieder in den philoſophiſchen Schulen, welche mit ihnen ihren Anfang nahmen? Oder Shakeſpeare, Goethe, Raphael in den durch ſie gegründeten neuen Kunſtepochen? Oder ſollen wir meinen, daß Luther und Calvin in ihren Gemeinden die unvollkommenſten Glieder ſind?

Müſſen wir nicht ſagen, daß ſie die perſönlichen Vorbilder für die Gemeinden ſind, die ihren Namen tragen, daß dieſe Gemeindehäupter in Fülle beſeſſen haben, was ihre Jünger nur ſtückweiſe beſeſſen haben. Je höher die betreffenden Lebenskreiſe ſind, deſto mehr gilt es, daß Einzelne Vielen Vieles ſein müſſen, daß es unter den Vielen nur wenige Auserwählte giebt, aus deren Fülle Viele nehmen ſollen. Aber dieſes Geſetz der göttlichen Erwählung, dem zufolge das erſte Glied in der Reihe das vollkommenſte iſt, findet dort ſeine höchſte Erfüllung, wo von einer Erlöſung, einer Wiedergeburt des Geſchlechts die Rede iſt. Der neue Adam iſt das Haupt einer Entwickelungsreihe, welche nicht dafür beſtimmt iſt, von einer andern abgelöſt zu werden, und iſt daher für alle Zeiten, Geſchlechter und Individuen urbildlich, während alle Andern, welche eine oder die andere neue Schöpfung in der Menſchheit gegründet haben, nur Häupter einer in der Zeit ablaufenden Reihe ſind.

Fragen wir alsdann nach der geſchichtlichen Grundlage der Mythendichtung; fragen wir: was iſt denn in Wirklichkeit geſchehen, das einen ſo mächtigen Eindruck hat hervorbringen können, daß eine neue Mythologie geſchaffen wurde, eine Mythologie, welche mit dem ſpäteren Legendenkreis, der in dem Katholicismus ſich bildete, verglichen, wiederum den Satz beſtätigt, daß das erſte Glied der Reihe das vollkommenſte iſt? ſo erfahren wir: es iſt geſchehen, daß zur Zeit des Tiberius ein Hochbegabter, Jeſus von Nazareth, auftrat, welcher das Wort ausſprach, das die Loſung der neuen Zeit war. Zu jener Zeit war nämlich eine allgemeine Gährung in den Gemüthern. Das Heidenthum und Judenthum hatten ſich ausgelebt, und die Welt bedurfte eines Neuen. Dieſes neue Princip, wodurch die Geſtalt der Welt verändert wurde, läßt ſich als die Erkenntniß der Einheit Gottes und des Menſchen ausdrücken. „Ich und der Vater ſind Eins.“ Durch dieſe energiſche Erklärung von der unendlichen Freiheit des Menſchengeiſtes, wodurch Jeſus als ein paläſtinenſiſcher Sokrates die Menſchen von dem jüdiſchen Ceremoniendienſt, von dem heidniſchen Verlorenſein in dieſe Welt (in das politiſche Reich), in ihr eigenes Innere hineinführte, auf das unſichtbare Reich der Idee verwies, brachte er einen großen Eindruck hervor. Die herrſchende Partei trat gegen ihn auf und er ward gekreuzigt; aber nach ſeinem Tode fuhr ſein Gedanke fort, mit größerer Kraft ſich zu entwickeln. Das Menſchengeſchlecht war jedoch noch nicht reif genug, um ſich ſelbſt als den Gottmenſchen zu faſſen; die Gläubigen trugen noch den ganzen Reichthum der Idee auf den Einzelnen über, der die Idee zuerſt ausgeſprochen hatte, und legten ihm Eigenſchaften bei, welche nur dann Gültigkeit haben, wenn ſie der Menſchheit im Ganzen beigelegt werden. Im gährenden Dunkel des religiöſen Bewußtſeins bildete ſich der mythiſche Sagenkreis, in welchem ſeine Perſon vor dem Blick der Gläubigen mit der Idee ſelbſt zuſammengeſchmolzen iſt, und dadurch in einem übernatürlichen und wundervollen Licht erſcheint.

Wir haben hier nur den Grundgedanken des neueren Doketismus andeuten können; aber es wird hinreichend ſein, um zu beurtheilen, inwie-

fern er einen hinreichenden Erklärungsgrund für die Bildung der christlichen Kirche und einer ganz neuen Geschichte angiebt. Denn dies steht doch fest, daß der Grund nicht geringer sein kann, als die Folge, die Ursache nicht geringer, als die Wirkung. Aber die christliche Kirchengeschichte und die christliche Weltgeschichte lassen sich nicht erklären aus jener Lehre von der pantheistischen Einheit Gottes und des Menschen, welche in der Art, wie sie von der Kritik gefaßt wird, ohne jegliche Fruchtbarkeit für das Leben ist. Wäre jenes Princip, jene Lehre von der unendlichen Freiheit des Menschengeistes und der unsichtbaren Welt der Idee, im Stande gewesen, der erstorbenen Welt ein neues Leben einzuflößen, so wäre schon der Neuplatonismus hinreichend gewesen, die Welt neu zu gebären. Und selbst wenn wir uns einen Zusatz von geläuterter Moral denken, so kann daraus wohl ein Analogon zu den sokratischen Schulen, aber keine welthistorische Religion, keine neue Menschheit hergeleitet werden. Fragen wir nun, ob die Bildung einer Mythologie zu jener Zeit denkbar sei, so müssen wir es verneinend beantworten. Jene Zeit, in welcher das Christenthum erscheint, ist ein Zeitalter der Cultur und des Verstandes, zugleich des Unglaubens und des Zweifels. In einer solchen Zeit können wohl *vorsätzliche* religiöse Dichtungen, wie bei einzelnen Sektenstiftern, vorkommen; es kann ein phantastischer, aber ideenloser Aberglaube, der gewöhnlich das Zeitalter des Unglaubens zu begleiten pflegt, vorkommen; es können endlich einzelne Anekdoten vorkommen, sagenhafte Züge, welche sich an große historische Personen und Begebenheiten anknüpfen und das Gewand der Geschichte gleichsam verbrämen: aber die Bildung einer *mythischen Welt* ist in einer solchen Zeit undenkbar. Die eigentliche Mythenbildung findet nur Statt, wo der Geist sich noch auf der Naturstufe des Lebens befindet; wo der Unterschied zwischen der Welt der Einbildungskraft und der wirklichen Welt noch nicht zum Bewußtsein gebracht ist. Nur in seiner Kindheit vermag das Menschengeschlecht den mythischen Traum zu träumen, wie wir es in den Mythen Griechenlands und des Nordens sehen; aber in einem Zeitalter, dessen vorwiegendes Grundgepräge der *Skepticismus* ist, giebt es sich nicht auf eine so naive Weise dem Glauben an seine eigenen Träume von der „Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit" hin; denn es ist grade das Kennzeichen des Verstandes und des Alters, den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit hervorzuheben; wie demselben auch die innere Schöpferkraft fehlt, um eine Traumwelt, voll Leben und Geist, hervorzubringen. Jener nackte philosophische Gedanke von der pantheistischen Wesenseinheit Gottes und des Menschen, jener Gedanke, welcher der alexandrinischen Religionsphilosophie würdig ist, könnte sich vielleicht in poetischen Allegorien von entsprechendem Werth, nicht aber in einer Lebenspoesie, wie die der Evangelien, äußern. Wiederum finden wir hier also, daß die Kritik wider das principium rationis sufficientis verstoßen hat, wenn sie fordert, daß wir Christum als eine Schöpfung von der Gemeinde denken sollen, anstatt diese als eine Schöpfung von

Christo zu betrachten, als den Tempel von lebendigen Steinen erbaut, da Jesus Christus selber der Eckstein ist.

Was demnächst die Behandlung der heiligen Schriften angeht, so behauptet die Kritik, daß unsere Evangelien weit später und von ganz anderen Verfassern, als die Kirche annimmt, verfaßt sind. Sie setzt dieselben als Erzeugnisse des zweiten Jahrhunderts, während die Kirche annimmt, daß sie in der letzten Hälfte des ersten Jahrhunderts verfaßt sind. Die Kritik bedarf jener Annahme, um für die Ausbildung eines vollständigen Mythenkreises Zeit zu gewinnen. Wenn wir nun aber finden, daß unsere Evangelien gegen den Schluß des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts einstimmig bezeugt sind in den verschiedenen Gegenden der Kirche, so fehlt der Kritik abermals der hinreichende Grund, die Erscheinung zu erklären, daß aus der ganzen apokryphischen Masse der Mythendichtung grade diese vier Evangelien als kanonische ausgesondert worden sind? Warum grade diese vier? und woher diese einstimmige Anerkennung sowohl in den östlichen als in den westlichen Gegenden der Kirche? Es wird nur erklärlich unter Voraussetzung einer Tradition, welche von den apostolischen Gemeinden stammt und das ganze zweite Jahrhundert hindurch fortgepflanzt ist*). Daß wir erst so spät über unsere Evangelien schriftliche Zeugnisse haben, wird genügend daraus erklärt, daß die ersten Zeiten, welche in der Fülle der mündlichen Ueberlieferung lebten, nicht dasjenige Interesse für schriftliche Zeugnisse hatten, das die folgenden Zeiten nothwendig haben mußten. Es sind aber vornehmlich innere Gründe, welche den ungeschichtlichen Charakter unserer Evangelien darthun sollen. „Selbst wenn man von den metaphysischen und dogmatischen Schwierigkeiten absieht, selbst wenn man von dem Wunder absieht, findet sich doch in den Evangelien eine Menge von Widersprüchen, die es dem prüfenden Blicke unmöglich machen, ihre Berichte für Geschichte anzusehen." Wir müssen es der biblischen Theologie überlassen, dies im Einzelnen durchzugehen, wollen aber hier nur den Hauptpunkt hervorheben, nämlich den Mangel an gegenseitiger Uebereinstimmung der Evangelien und das gewöhnliche Verfahren der Kritik in dieser Beziehung. Es ist bekannt, daß die altorthodoxe Evangelien-Harmonistik von der Voraussetzung ausging, Alles müsse buchstäblich so geschehen und gesagt sein, wie es in den Evangelien dargestellt wird, in derselben Ordnung und Zeitfolge. Dadurch entstanden denn die bekannten Schwierigkeiten und Künsteleien, in welchen die alte Theologie sich verwickelte, wenn sie die verschiedenen Evangelisten mit einander in Einklang bringen sollte. Aber die moderne Kritik geht von derselben mechanischen Voraussetzung aus, nur daß sie sie in entgegengesetzter Richtung anwendet; sie setzt nämlich voraus, daß jeder Evangelist sein Werk für eine buchstäbliche Reproduction des Lebens Jesu, in welcher Worte und Begebenheiten so zu sagen protocollirt wären, hat ausgeben

*) Mynster: Kl. theol. Schriften. H. N. Clausen: Udvikling af de christelige Hovedlärdomme, p. 120.

wollen. Und indem sie nun hinterher ein Criminalverhör über die Evangelisten aufnimmt, hat sie es leicht, zu zeigen, daß sie einander widersprechen. Es ist aber, wie richtig bemerkt worden ist, nicht die Absicht der Evangelisten gewesen, ein Daguerreotyp von Christus zu liefern, sondern im Geiste das Bild des Erlösers wieder zu geben. Wir haben es nicht mit vier Daguerreotypen zu thun, die in dem Falle allerdings falsch sein müßten, sondern mit vier freien, geistigen Reproductionen Eines und Desselben. Daß die Persönlichkeit Christi, daß dieses Leben unter verschiedenen Hauptgesichtspunkten sich auffassen lasse, ist einleuchtend. Jeder Evangelist ist von einem bestimmten Hauptmoment der dogmatischen Idee geleitet; und die Aufnahme und Auswahl des historischen Stoffes, der Worte und Begebenheiten, und die Anordnung des Ganzen ist durch den allgemeinen Plan des Werkes bestimmt; das Einzelne dient dem Ganzen, dient dazu, diejenige Seite des Christusbildes in das rechte Licht zu stellen, welche dem Verfasser aufgegangen ist, und welche darzustellen seine Absicht ist. Die Forderung einer Harmonistik in jenem allgemeinen Sinne fällt weg. Aber die Hauptfrage bleibt, ob nämlich die Evangelien in dem Evangelium übereinstimmen, ob die verschiedenen Darstellungen des Christusbildes im Geiste sich zu Einem Grundbilde zusammenfügen, dessen innere Fülle und Reichthum durch diese verschiedenen Formen sich entfaltet; — und das wird keine Kritik läugnen können. Man kann einräumen, daß in der evangelischen Geschichte in Bezug auf das rein Aeußere und Zufällige sagenhafte Züge gefunden werden können; man kann einräumen, daß in dem geschichtlichen Detail Punkte sind, wo die Forschung ein non liquet aussprechen muß; das zeigt nur, daß wir nicht berechtigt sind, den mechanischen Inspirationsbegriff einer ältern Theologie festzuhalten. Aber die Spuren menschlicher Beschränkung, welche in diesen Schriften gefunden werden, dienen eben dazu, das Grundphänomen, das Grundbild von der Persönlichkeit und dem Leben des Herrn in ein volleres Licht zu stellen, ein helleres Licht über den unverrückbaren, geschichtlichen Felsengrund, darauf das große Grundfactum ruht, zu werfen. Jene heilige Ruhe der Objectivität, jene feste, in sich selbst klare und bestimmte Physiognomie, womit dasselbe Grundbild durch alle Berichte und Züge uns entgegentritt, beweist die unbedingte Herrschaft desselben über die menschlichen Individualitäten, in deren Auffassung es sich abspiegelt, die geistige Macht desselben, welche größer ist als die Beschränkung des Buchstabens. An keinem Punkte werden wir jemals in Ungewißheit gelassen über den Charakter des Herrn, und kein innerer Widerspruch, keine Inconsequenz läßt sich nachweisen in diesem reinen, treuen Grundbilde vom Wesen, Willen und Werk des Eingebornen, welches uns in den verschiedenen Darstellungen entgegentritt.

Und hier kommen wir auf einen für die Würdigung jener Kritik wichtigen Punkt. Keine Persönlichkeit kann durch das Aggregat ihrer einzelnen Handlungen und Lebensereignisse aufgefaßt werden, sondern nur durch eine geistige Anschauung, welche durch das Einzelne uns ihr Wesen und

ihren Charakter erkennen läßt. Freilich muß gesagt werden, daß diese geistige Anschauung, wenn sie nicht mystisch und bloß subjectiv sein soll, durch das Einzelne sich muß bestätigen können; aber auf der andern Seite beruht wiederum die Auffassung und Würdigung alles Einzelnen auf jener Grundanschauung. Jedes bedeutendere Individuum fordert einen solchen entsprechenden Sinn, ein entsprechendes geistiges Organ für seine Auffassung, und wird, wo dieses fehlt, unumgänglich verkannt werden. Dies gilt nun vor allen Anderen von dem, der die Persönlichkeit der Persönlichkeiten ist. Wir müssen aber noch Eins hinzufügen. Nur die Persönlichkeit kann die Persönlichkeit fassen, und die Auffassung einer jeden Persönlichkeit kann nicht umhin, durch persönliche Sympathieen und Antipathieen bestimmt zu sein. Es ist nur eine Einbildung, daß Jemand in seinem Verhältniß zu menschlichen Persönlichkeiten von solchen sich ganz und gar sollte freimachen können; je bedeutender die betreffende Persönlichkeit ist, und je mehr sie mit der Forderung der Anerkennung auftritt, desto mehr werden sie im Gegentheil sich geltend machen. Die Anwendung auf Christus liegt nahe. Keiner wird von seiner Persönlichkeit den reinen Eindruck aufnehmen können, als nur der, welcher durch eine Hingebung des Willens seinen Sinn für dieselbe öffnet. Daher fordert der Herr stets Glauben an seine Person; und grade weil Christus von jedem menschlichen Individuum Glauben, unbedingte Hingebung fordert: muß jedes menschliche Individuum, welches nicht gedankenlos an ihm vorübergeht, sondern in geistigem Sinne sich in seine Nähe stellt, entweder in ein religiöses oder in ein irreligiöses Verhältniß zu ihm treten. Was nun jene Kritiker betrifft, so können wir ihnen gern einräumen, daß sie in dem Einzelnen viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn angewandt haben; aber Eins fehlt ihnen noch, nämlich jene geistige Anschauung und Sympathie, welche bei der Auffassung einer großen Persönlichkeit immer vorausgesetzt werden muß, während sie in ihrer Behandlung des Lebens Jesu vorwiegend sich von persönlichen Antipathieen haben bestimmen lassen.

Für den sachkundigen Leser sind wir in dieser Betrachtung, wo wir haben wiederholen müssen, was von mehreren Seiten schon gesagt ist, vielleicht schon zu weitläufig gewesen; wir wollen daher schließen mit der Bemerkung, daß das doketische Christusbild mit innerer Nothwendigkeit in das ebionitische sich verwandelt. Wie vornehm auch der speculative Mythicismus auf den alten Rationalismus herabgesehen hat, trägt er doch den alten Rationalismus in seinem Innern. Denn wenn seinem Christus das mythische Gewand genommen wird, womit die Phantasie der Gemeinde ihn bekleidet haben soll, so schwindet die göttliche Herrlichkeit dahin, und der wirkliche historische Christus steht dann nur als ein hochbegabter Mensch vor uns. Er wird nur ein Lehrer, ein großer Prophet, der ein neues Bewußtsein ausgesprochen hat, aber für sein hoheprieſterliches und königliches Amt bleibt kein Raum, welches eben das eigenthümliche Kennzeichen des Ebionitismus ist.

Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo.

§. 129.

Obgleich das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen die allgemeine Möglichkeit einer Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur enthält, so läßt sich doch die Herrlichkeit des Eingeborenen nicht aus dieser Möglichkeit erklären. Allerdings folgt es aus der gottebenbildlichen Bestimmung des Menschen, daß die menschliche Natur der Eigenschaften der göttlichen Natur, der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe, und damit der göttlichen Freiheitsmacht muß theilhaft gemacht werden können. Aber diese allgemeine Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, welche wenigstens als Anlage bei jedem gottebenbildlichen Geschöpf vorhanden sein muß, führt uns nur auf die Vorstellung von einem Reiche mit Gott vereinigter Individuen, nicht aber auf Christum. Wir gelangen auf diese Weise zu einer gar zu breiten Grundlage für die Menschwerdung; denn auf dieser Grundlage stehen wir Alle, und es bleibt alsdann kein Platz übrig für den Eingeborenen. Auf dieser breiten Grundlage bewegt sich nicht allein die abstrakte Spekulation, sondern auch die religiöse Mystik. „Insofern als der Mensch sich von den Geschöpfen abwendet und durch Gott sich selbst verläugnet, ist er mehr Gott als ein Geschöpf. Denn er lebt alsdann nicht sich selber, sondern Gott ist es, der in ihm lebt. — Gott zu erfassen wie er in sich selber ist, das heißt gewissermaßen Gott mit Gott sein.“ Die Mystik setzt voraus, daß jedes mit Gott vereinigte Gemüth wesentlich dasselbe sei, das Christus ist. Der historische Christus ist nur die erste Darstellung des mit Gott vereinigten Gemüths; seine Geschichte ist voll erweckender Bilder und Symbole für den frommen Sinn; aber der wahre Christus ist der innere, mystische, den wir Alle in uns tragen, obwohl er sich nicht in Allen gleich kräftig regt. Wir haben hier eine neue Form des Doketismus, welcher die wirkliche Incarnation verläugnet. Denn die Vorstellung von der Incarnation ist nicht die Vorstellung von einem mit Gott vereinigten Gemüth (unio mystica), sondern die Vorstellung von einem Menschen, in dem die Fülle der Gottheit wohnet leibhaftig.

§. 130.

Die Herrlichkeit des Eingeborenen läßt sich nur auf dem Wege erkennen, auf welchem das christliche Denken sie vom Anfang der Kirche an zu erkennen gesucht hat, indem dasselbe nämlich von dem Begriff des Mittlers zwischen Gott und den Menschen ausgegangen ist. Der erlösende Mittler, dessen Bestimmung es ist, die durch die Sünde abgebrochene Gemeinschaft des Menschengeschlechts mit Gott wieder herzustellen, muß auf einmal in der vollkommenen Gemeinschaft mit dem Menschengeschlechte sein und in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott; denn nur so kann er zwischen beiden das vollkommene Band sein. Als der Mittler zwischen Gott und dem Geschlechte muß er auf einmal ein Glied des Geschlechtes sein, und doch über dem ganzen Geschlechte stehen, in einem Verhältniß des Gegensatzes zu dem ganzen Geschlecht — nicht nur weil er mitten in der sündigen Welt ohne Sünde ist, sondern weil Alle nur durch ihn zum Vater kommen können, weil Alle aus seiner Fülle nehmen sollen, weil er allein der gebende ist, während alle Andern empfangende sind. Aber die Fülle, aus welcher sie Alle nehmen sollen, ist nicht nur die Fülle der Menschennatur, sondern auch die Fülle der göttlichen Natur; es ist die Vereinigung dieser beiden, deren sie Alle bedürfen, und diese Vereinigung ist es, welche der Mittler offenbaren muß, nicht in diesem oder jenem endlichen Verhältniß, sondern in vorbildlicher Vollkommenheit, daß er für Alle reich genug sein kann. Er muß daher die menschliche Natur in ihrer Reinheit, ihrer Empfänglichkeit für Gott darstellen, d. h. er muß der wahre Adam sein; aber indem er die Tiefen der Menschennatur offenbart, muß er zugleich die Tiefen der göttlichen Liebe offenbaren, muß er die Offenbarung der vollkommenen Selbstmittheilung des göttlichen Wesens an die menschliche Natur sein, so daß das Sein Gottes in ihm nicht nur ein relatives Sein in endlichem Maaße, sondern die Grundoffenbarung der göttlichen Liebe selber ist, die Selbstoffenbarung des Princips, welches vom Anfang an das Leben und Licht der Welt war, das Licht, das in der Finsterniß schien, obgleich die Finsterniß es nicht begriff. Als diejenige Persönlichkeit, in welcher nicht ein einzelnes Volk oder ein einzelnes Zeitalter, sondern das ganze Menschengeschlecht und jedes menschliche Individuum die Möglichkeit hat, seine eigene Menschheit in dem rechten Gottesverhältniß zu entwickeln,

und deren Wirksamkeit daher dazu bestimmt ist, jede Schranke in der Zeit und im Raume zu überwinden, steht Christus vor uns, nicht nur als ein historischer Religionsstifter, sondern als der welterlösende Mittler, welcher nothwendig in einem ewigen Verhältniß sowohl zum Vater als zu dem Menschengeschlecht gedacht werden muß.

§. 131.

Steht denn der Erlöser der Welt vor uns in einem ewigen Verhältniß zum Vater und zu der Menschheit; hat seine Persönlichkeit nicht bloß geschichtliche, nicht bloß religiöse und ethische, sondern metaphysische Bedeutung, so kann seine Offenbarung auch nicht durch die Sünde allein bestimmt sein, da ja diese nicht nach einer metaphysischen Nothwendigkeit hineingekommen ist; denn er kann nur Erlöser werden, weil es sein ewiger Begriff ist, der Mittler zu sein. Sollen wir meinen, das Herrlichste in der Welt sei nur durch die Sünde erreicht, so daß, wenn die Sünde nicht wäre, im Menschengeschlechte kein Platz sein würde für die Herrlichkeit des Eingeborenen?*) Gehen wir von dem Gedanken der gottebenbildlichen Bestimmung der Menschheit aus, gehen wir von dem Gedanken eines Reiches von gotterfüllten Individuen aus, müssen wir dann nicht, auch wenn wir die Sünde wegdenken, nothwendig fragen: wo ist in diesem Reiche der vollständige Gottmensch? Jedes von den vielen Individuen drückt nämlich nur eine relative Einigung der göttlichen und menschlichen Natur aus; jedes von ihnen ist partiell außerhalb der Fülle und deutet daher über sich selbst hinaus auf die Vereinigung Gottes und der Menschen hin, welche nicht stückweise (εἰς μέρους) und relativ, sondern in sich selbst vollkommen ist. Antworten wir: die ganze Anzahl dieser Einzelnen, welche jeder für sich nur in endlichem Maaße mit Gott vereinigt sind, das ganze Reich ist die vollkommene Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, der wahre, vollständige Gottmensch, so kommen wir damit doch nicht zu dem Vollkommenen. Denn der vollkommene Gottmensch ist alsdann nur eine Personification, ist nur vorgestellt und gedacht, während die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur eine Darstellung in persönlicher Wirklichkeit verlangt.

*) Vgl. Mynster: Vom Begriff d. christl. Dogmatik. (In den Studien und Kritiken.)

Wir werden deshalb auf den Eingeborenen zurückgeführt als auf das Individuum, welches als Centrum der Menschheit zugleich das offenbare Gottheitscentrum ist, der persönliche Einheitspunkt Gottes und des Reiches Gottes, der in Fülle offenbart, was das Reich in getheilter Mannigfaltigkeit offenbart. Erkennen wir, daß es unabhängig von der Sünde die Idee der Weltvollendung ist, daß das Menschengeschlecht mit Gott vereinigt werde; erkennen wir, daß diese Vereinigung nicht nur Sinn und Gedanke umfassen soll, sondern die ganze ungetheilte Menschennatur, also auch des Menschen Leiblichkeit, welche zu einem Tempel für die göttliche Fülle bereitet werden soll, so werden wir abermals auf den Eingeborenen zurückgeführt, welcher in der Mitte der Menschenentwickelung als Incarnation des göttlichen Wesens und damit als Anfänger der Weltvollendung erscheint, die persönliche Darstellung des Endziels der Wege Gottes mit der menschlichen Natur, welcher in seinem fortgesetzten Wirken durch eine neue Schöpfungsökonomie der Mittler für die Vollendung des ganzen Reiches und jedes Einzelnen ist.

Dieser Gedanke ist es, den der Apostel Paulus ausspricht, wenn er Christus bezeichnet als denjenigen, unter welchen, nach Gottes Rath, Alles als unter das Haupt verfasset werden soll*), eine Vorstellung, welche schon von den ältesten Lehrern der Kirche, namentlich von Irenäus, angeeignet ist, um dadurch die kosmische Bedeutung Christi zu entwickeln. Und nur wenn wir an ihm, der das Haupt ist, festhalten**), Christum nicht nur unter dem Gesichtspunkte der Welterlösung, sondern auch unter dem der Weltvollendung sehen, können wir die vorbildliche Vollkommenheit Christi in ihrem Unterschied von der abbildlichen Vereinigung Gottes und des Menschen recht erkennen. Was die Erscheinung des ersten Adams ist für die Natur, das ist die Erscheinung des zweiten Adams für das ganze Menschengeschlecht. Wie der Mensch in die Mitte der Creatur gestellt wurde, so daß alle sonstigen Naturgestalten sich zum Menschen wie Bruchstücke zu dem Ganzen verhalten, wie zerstreute Strahlen zu dem Alles vereinigenden Brennpunkt; wie die ganze Mannigfaltigkeit der Natur dazu bestimmt ist, unter

*) Eph. 1, 10 ff. Col. 1, 15. ff.
**) Col. 2, 19.

den Menschen als unter ihr Haupt und ihre Krone verfasset zu werden, so stellt wiederum das Menschengeschlecht eine zerstückelte Mannigfaltigkeit von individuellen Gegensätzen, Thätigkeiten und Kräften dar, welche ihren Vereinigungspunkt erst in Christo finden, unter den als unter das Haupt der große Leib des Menschengeschlechts verfasset werden soll. Und so wie der Mensch ein einzelnes Glied des großen Ganzen der Natur ist, während er nicht nur mikrokosmisch die ganze Natur darstellt, sondern über der ganzen Natur steht, als der Mittler zwischen der sinnlichen Weltordnung und der unsichtbaren heiligen Weltordnung, so ist wiederum Christus ein einzelnes Glied des Menschengeschlechts, welches nicht nur mikrokosmisch das ganze Geschlecht darstellt, sondern über dem ganzen Geschlechte steht, als der Mittler zwischen dem Geschlecht und Gott. Seine Individualität verhält sich zu allen andern menschlichen Individualitäten, wie der Mittelpunkt in einem Kreise zu allen einzelnen Punkten im Kreise. Nur vermittelst dieser Grundindividualität kann die Mannigfaltigkeit des Geschlechts organisch zu einem Reiche Gottes vollendet werden, kann jedes menschliche Individuum zu seiner eigenen rechten Eigenthümlichkeit und seiner rechten Stellung in dem Ganzen der Menschheit vollendet werden*).

Als der welterlösende und weltvollendende Mittler muß er als die Selbstoffenbarung des göttlichen Logos erkannt werden. Denn das weltvollendende Princip kann nicht verschieden sein von dem weltschöpferischen, durch das alle Dinge geworden sind. Als der menschgewordene Logos ist er nicht nur der Mittelpunkt der Menschenwelt, sondern der Mittelpunkt des Universums, weshalb auch der Apostel ihn nicht nur als das Haupt des Menschengeschlechts, der Gemeinde auffaßt, sondern als „das Haupt aller Creatur," als „den Erstgebornen aller Creatur"**), auf den Alles erschaffen ist. Denn wie der Mensch der Mittelpunkt in der Creatur ist, der Einheitspunkt der Geisterwelt und Sinnenwelt, edler als die Engel, so gilt dies im höchsten Sinne von dem zweiten Adam, in welchem das Himmlische und Irdische, das Unsichtbare und das Sichtbare, die Kräfte des ganzen Universums, Engel, Fürstenthümer und Mächte ihren Alles zusammenfassenden Abschluß finden.

*) Vgl. Dorners Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1 Ausg. 527.

**) Col. 3, 19.

In dieſem Sinne ſagen wir, daß wenn auch die Sünde nicht eingekommen wäre, ſo würde Chriſtus dennoch gekommen ſein. Und nur wenn wir den Mittler in dieſer ſeiner metaphyſiſchen und kosmiſchen Bedeutung ſehen, gewinnen wir die Grundlage, auf welcher eine Lehre vom Erlöſer erbaut werden kann.

§. 132.

Wenn man einen inneren Widerſpruch darin gefunden hat, daß der ewige Logos Menſch geworden iſt, „weil derjenige, durch den das Univerſum geſchaffen iſt, und der alle Dinge trägt, ſein eigenes Geſchöpf nicht werden könne," ſo heißt das mit andern Worten einen unauflöslichen Widerſpruch zwiſchen den Begriffen Schöpfung und Incarnation behaupten. Aber die Offenbarung kennt nicht dieſen Streit zwiſchen Schöpfung und Incarnation, indem ſie in Chriſto zugleich die vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur und den menſchgewordenen Gott ſelber ſieht. Daß Gott ſchafft, darin iſt allerdings enthalten, daß er ein Anderes als ſich ſelbſt hervorbringt; aber davon iſt es nicht zu trennen, daß er ſich ſelber darin Daſein giebt, Wohnung darin nimmt, es zu ſeinem Organ, ſeinem Tempel macht. Wenn ſo ſchon das natürliche Univerſum als ein Tempel Gottes betrachtet werden kann, ſo gilt dies in weit höherem Sinne von der Menſchenwelt, indem nicht nur die ganze Menſchheit, ſondern jede einzelne Seele dazu beſtimmt iſt, ein Tempel Gottes zu werden. Und wenn ſo die Idee von der Menſchwerdung Gottes ringsumher in der menſchlichen Creatur uns begegnet, ſo müſſen wir ſagen, daß da, wo die Menſchenſchöpfung Gottes ihren Füllpunkt hat, da muß auch die Menſchwerdung ihn haben; und die Schöpfung des zweiten Adams, des Erſtgeborenen aller Creatur, des Menſchen, der dazu beſtimmt iſt, der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen zu ſein, muß mit der Incarnation Gottes Eins ſein; d. h. die ſchaffende Thätigkeit Gottes muß mit der Thätigkeit ſeiner Selbſtoffenbarung hier unbedingt Eins ſein. Will man alſo ſagen: der neue Adam iſt ein Geſchöpf des Logos, ſo kann man dies wohl ſagen; aber der Satz wird falſch, wenn man dabei ſtehen bleibt und nichts mehr ſagt. Denn die Wahrheit iſt, daß auf dieſem Punkte die Schöpfung außerhalb der Menſchwerdung keine Selbſtändigkeit hat, ſondern urſprünglich darin aufgehoben iſt; die Wahrheit iſt, daß der zweite Adam ſich nicht in erſchaffenem An-

derſſein außerhalb der unerſchaffenen Fülle bewegt, wie dies von allen peripheriſchen Individuen gilt, die nach der Fülle der Ewigkeit zurückſtreben und einen Mittler begehren, der ihnen dazu verhelfen kann; ſondern daß in dieſem Centralindividuum die Fülle der Gottheit urſprünglich und unauflöslich in die geſchaffene Natur eingefaßt iſt, und daß dieſes unauflösliche Eingefaßtſein des unerſchaffenen Gottesbildes in das erſchaffene in ſeiner Perſönlichkeit das Grundbeſtimmende iſt.

Wenn man einen Widerſpruch darin gefunden hat, daß der ewige Logos Menſch wird, „weil der Ewige und Allgegenwärtige ſich nicht mitten in der Zeit könne geboren werden laſſen," ſo kann es freilich nicht Aufgabe ſein zu denken, daß der ewige Logos mit der Incarnation aufhören ſollte in ſeiner allgemeinen Weltoffenbarung zu exiſtiren, oder daß der Logos als ſelbſtbewußtes, perſönliches Weſen ſollte im Mutterleibe eingeſchloſſen ſein, als Kind geboren werden, zunehmen an Erkenntniß u. ſ. w.; denn dieſe Vorſtellung hebt den Begriff der Geburt ſelbſt auf. Zeitliche Geburt bringt nothwendig mit ſich die Vorſtellung von einem Fortgang von dem Unbewußten zu dem Bewußten, von Möglichkeit zu Wirklichkeit, von Samenkorn und Keim zu reifer Organiſation, und eine entgegengeſetzte Auffaſſung von der Geburt des Gottmenſchen muß als doketiſch bezeichnet werden. Daß der göttliche Logos ſich geboren werden läßt, ſoll daher heißen, daß er als Möglichkeit, als heiliger Same ſich in den Schooß der Menſchheit einſenkt, um in vermittelnder und erlöſender Menſchenoffenbarung inmitten des Menſchengeſchlechts emporſteigen zu können; daß die göttliche Naturfülle in ein einzelnes Menſchenleben ſich individualiſirt, ſo daß der ganze Inbegriff von heiligen Kräften hier involvirt iſt. Daß der Sohn Gottes nicht als ſelbſtbewußtes göttliches Ich, ſondern als unreifes, noch nicht geborenes Kind im Mutterleibe iſt, deutet auch die Schrift an in den Worten des Engels an Maria: das Heilige, das von dir geboren werden wird (*τὸ γεννώμενον ἅγιον*), wird der Sohn Gottes genannt werden*). Aber das Heilige, das von Maria geboren wird, und das unter ſeinem Heranwachſen als ein menſchliches Ich ſich bewußt wird, wird im ſelben Maaße ſich ſeiner Gottheit bewußt; weiß ſich als gottmenſchliches Ich, weil die Fülle

*) Luc. 1, 35.

der Gottheit für sein menschliches Leben der Lebensgrund ist; weiß sich nicht nur als theilhaftig des göttlichen Logos, sondern als die gottmenschliche Fortsetzung des ewigen Gottheitslebens vom Anfange. Obgleich daher Christus zeugt: „Ich und der Vater sind Eins"*), sagt er doch niemals: Ich und der Logos sind Eins. Denn er ist die menschliche Selbstoffenbarung des göttlichen Logos, weshalb er auch unmittelbar sich das Licht und Leben der Welt nennt**), denjenigen, der vom Vater ausgegangen, von der himmlischen Herrlichkeit herabgestiegen ist, um den Rathschluß der Liebe auszuführen.

§. 133.

Wir folgen daher dem Apostel Paulus, welcher sich die Menschwerdung Gottes als eine Selbstentäußerung (κένωσις) des göttlichen Logos vorstellt, die sich zunächst als eine Selbsterniedrigung zeigt. „Ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gotte gleich zu sein, sondern äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an" ***). Wie man auch die streitigen Worte: „Er hielt es nicht für einen Raub," erklären mag, so ist doch dieses der klare Gedanke des Apostels, daß, obgleich der ewige Logos auf göttliche Weise existirte (ἐν μορφῇ θεοῦ), erniedrigte er sich noch dazu auf menschliche Weise zu existiren. Er wollte nicht nur in der reinen göttlichen Herrlichkeit, in metaphysischer Majestät leben, sondern er entäußerte seine Fülle in die geringe Knechtsgestalt, um im Reiche der Liebe das Haupt werden zu können, der Versöhner und Erlöser. Aber diese Selbsterniedrigung muß zugleich angesehen werden als seine Selbstvollendung, weil er erst durch seine Offenbarung im Fleisch im vollkommenen Sinne „der Herr" wird „zur Ehre Gottes des Vaters." Denn der Begriff von der Gottheit des Sohnes ist der Begriff von dem Gottesoffenbarer, von dem Mittler zwischen Gott und der Creatur; aber der vermittelnde Gott im tiefsten Sinne des Worts ist er nicht als Mittler für die erste, sondern für die zweite Schöpfung, nicht für das Reich der Natur, sondern für dasjenige der Gnade und der Liebe; und der Herrscher im Reich der Liebe wird er nur, wenn er die menschliche Natur als seine eigene an-

*) Joh. 10, 30.
**) Joh. 8, 12.
***) Phil. 2, 6. 7.

nimmt. Der vermittelnde Gott muß auf existentielle Weise sich in das Leben seiner Creatur hineinversetzen, muß gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden werden, muß selber die Zustände des Menschendaseins erfahren und erleben, um so das volle Mitgefühl mit unserm Bedürfniß und unsern Schwächen haben zu können. Indem er so auf menschliche Weise lebt, und als „des Menschen Sohn" nur in der Beschränkung der menschlichen Individualität, in den beschränkten Formen des menschlichen Bewußtseins seine Gottheit besitzt, muß allerdings von ihm gesagt werden, daß er in Erniedrigung und Armuth lebt, weil er der majestätischen Herrlichkeit, in welcher er als der allgegenwärtige Logos die ganze Schöpfung durchleuchtet, entsagt hat; aber weil er nur in dieser seiner Erniedrigung die Tiefen der göttlichen Liebe völlig offenbaren kann, und weil er grade durch diese seine Armuth Alle reich macht*), muß ebensowohl gesagt werden, daß er erst als des Menschen Sohn seine göttliche Herrlichkeit völlig in Besitz nimmt; denn nur dann ist die Liebe im vollen Besitz, wenn sie völlig mittheilen kann, und nur dann offenbart sie ihre Allmacht, wenn sie Herzen überwindet und „die Starken zum Raube hat"**).

§. 134.

Das Verhältniß zwischen der Christusoffenbarung und der ewigen Logosoffenbarung läßt sich daher so ausdrücken, daß der Sohn Gottes in der allgemeinen Logosoffenbarung die Voraussetzung aller Creatur ist, derjenige, durch den Alles geschaffen ist, während er in der Christusoffenbarung das Endziel aller Creatur ist, oder derjenige, zu dem Alles geschaffen ist, und unter den als unter das Haupt Alles versammelt werden soll. In der Logosoffenbarung ist der Sohn als Gott (ἐν μορφῇ θεοῦ) vom Vater ausgegangen; in der Christusoffenbarung dagegen kehrt er als Gottmensch zum Vater zurück; und diese seine Rückkehr ist reicher als sein Ausgang, denn er kehrt zurück mit einem ganzen Reiche von Kindern Gottes („Siehe da, ich und die Kinder, welche du mir gegeben hast"***). Ohne die Christusoffenbarung würde die Zurückführung der Welt zu Gott keine Zurückführung in der Existenz,

*) 2 Kor. 8, 9.
**) Jes. 53, 12.
***) Vgl. Hebr. 2, 13.

sondern nur in der Idee sein, und die geschaffenen Individuen würden vergebens den Weg und die Thür suchen, wo hindurch sie zur Gemeinschaft der Erlösung und Vollendung mit dem Vater eingehen könnten. Doch sind da nicht zwei Söhne Gottes, sondern nur Ein Sohn Gottes; mit Christus kommt nicht ein zweiter Sohn zu der Dreieinigkeit hinzu; die ganze Bewegung geht innerhalb des Kreises der Dreieinigkeit vor sich. Wohl aber müssen wir sagen, daß der Sohn Gottes in der Oekonomie des Vaters ein doppeltes Dasein führt, daß er ein Doppelleben lebt in weltschöpferischer und weltvollendender Thätigkeit. Als der reine Gottheitslogos durchwirkt er in Alles erfüllender Gegenwart das Reich der Natur, wirkt die Voraussetzungen und Bedingungen für die Offenbarung seiner Alles vollendenden Liebe. Als Christus durchwirkt er das Reich der Gnade, der Erlösung und Vollendung und weist zurück auf seine Präexistenz*).

§. 135.

Er ist wahrer Gott, aber in der Christusoffenbarung ist die wahre Gottheit niemals außer der wahren Menschheit; göttliche und menschliche Natur sind nie von einander geschieden und niemals heben sie einander auf**). Nicht den nackten Gott sollen wir in Christo anschauen, sondern die Fülle der Gottheit, in den Ring der Menschheit eingefaßt; nicht die Eigenschaften der göttlichen Natur in ihrer unbeschränkten Weltunendlichkeit, sondern die göttlichen Eigenschaften, in die Eigenschaften der menschlichen Natur eingebildet (communicatio idiomatum). Statt der Allgegenwart tritt hier die selige Gegenwart ein, in welcher der Gottmensch zeugt: „Wer mich siehet, siehet den Vater“***); an die Stelle der Allwissenheit tritt die gottmenschliche Weisheit, welche den Unmündigen die Geheimnisse des Himmelreichs offenbart; an die Stelle der weltschöpferischen Allmacht tritt die weltüberwindende und weltvollendende Macht, die unendliche Kraftfülle der Liebe und Heiligkeit, in welcher der Gottmensch zeugt: „Mir ist gegeben alle

*) Joh. 8, 58. Joh. 17, 5.

**) Sie sind nach der Chalcedonensischen Formel vereinigt: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως.

***) Joh. 14, 9. Matth. 28, 18.

Gewalt im Himmel und auf Erden*). Denn alle himmlischen und irdischen Mächte, alle Kräfte in Natur und Geschichte finden in ihm ihren befreienden Mittelpunkt und sind dem Reiche dienend, dessen Haupt er ist. Will nun Jemand sagen, der Sohn sei doch in seiner allgemeinen Weltoffenbarung mehr wahrer Gott, als in seiner Christusoffenbarung: so bedenke er, daß der Begriff von der Gottheit des Sohnes der Begriff von dem mittlerischen Gott oder von Gott als dem Gottesoffenbarer ist. Aber in keiner Gestalt ist der Sohn in wahrerem Sinne der Mittler und Gottesoffenbarer, als in der Gestalt des Menschensohnes.

Anm. Wenn Christus sich selbst als Menschensohn bezeichnet, so bezeichnet er allerdings in Einer Beziehung sein menschliches Dasein als ein anderes und geringeres als dasjenige, welches ursprünglich ihm zukommt, weshalb er auch gewöhnlich dieser Benennung sich bedient, wenn er von seinem Leiden spricht. Wiederum aber bezeichnet er sein menschliches Dasein als die Erfüllung seiner ewigen Bestimmung, als die Vollendung seiner Herrlichkeit. Wenn er von der Herrlichkeit spricht, die er beim Vater hatte, ehe denn die Welt war, so spricht er nicht nur von der reinen göttlichen Herrlichkeit, sondern von der gottmenschlichen Herrlichkeit, zu welcher er durch seine Auferstehung und Himmelfahrt eingehen soll, und welche er in der göttlichen Idee ewig hatte. Denn es liegt ewig im Begriffe des Sohnes, incarnirt werden zu sollen, das Haupt zu werden für das Reich der Liebe. Wenn er sagt: „Ehe denn Abraham ward, bin ich", so redet er nicht nur von der reinen Logosherrlichkeit, sondern von der Christusherrlichkeit, und nicht nur von der Christusherrlichkeit in der ewigen Idee, sondern von der gegenwärtigen Herrlichkeit, in welcher er mitten unter den ungläubigen Juden steht. Denn grade als derjenige, zu dem Alles erschaffen ist, als das Endziel der Schöpfung ist er die Voraussetzung für Abraham, die Voraussetzung für jede Periode der Geschichte. Für ihn, welcher als die persönliche Ewigkeit in der Mitte der Zeiten, ja in der Mitte der ganzen Schöpfung steht, hat der sinnliche Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft nur verschwindende Bedeutung; denn alle Weltzeiten, alle Aeonen bewegen sich um ihn, als um ihren allbestimmenden Mittelpunkt, der jeder unter ihnen seine wahre Bedeutung giebt.

§. 136.

Die eutychianische oder monophysitische Einseitigkeit hält den Begriff der Gottheit Christi auf eine solche Weise fest, daß sie dadurch den Begriff des wahren Adams aufhebt. Sie trägt auf den

*) Matth. 28, 18.

menſchgewordenen Logos alle Prädikate über, welche von dem ewigen Weltlogos ausgeſagt werden müſſen, wodurch nothwendig eine verworrene Vorſtellung von Chriſtus entſteht. Der monophyſitiſche Typus gefällt ſich in Formeln von Chriſtus, wie: Gott iſt gekreuzigt! Gott iſt todt! Einer aus der Dreieinigkeit hat Hunger und Durſt gelitten! Auf mancherlei Art iſt dieſe Einſeitigkeit in der Kirche wieder erſchienen. Wenn ſo das katholiſche Volk Chriſtus „den lieben Gott" zu nennen pflegt, oder wenn Zinzendorf ſagt, das Lamm ſei Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt: ſo beruht dies auf der eutychianiſchen Vermiſchung der zwiefachen Logosoffenbarung. Obgleich die Kirche auf das Ausdrücklichſte die monophyſitiſche Lehre verworfen hat, ſo iſt die kirchliche Orthodoxie doch nicht ohne eine monophyſitiſche Färbung, welches ſich namentlich in ihrer Lehre von der Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Eigenſchaften zeigt. Denn ſie ſtellt ſich vor, daß die göttlichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur in der unbeſchränkten Unendlichkeit, in welcher ſie die ganze Schöpfung umfaſſen, mitgetheilt werden, was in einem unauflöslichen Widerſpruch mit dem Begriffe der menſchlichen Entwickelung Chriſti ſteht und namentlich bei der Allwiſſenheit, Allgegenwart und Allmacht in die Augen fällt. Es iſt z. B. behauptet worden, daß Chriſtus als Kind in der Krippe ſeiner göttlichen Natur nach auf eine verborgene Weiſe (*κατὰ κρύψιν*) in göttlicher Allwiſſenheit die Welt regiert habe, obgleich er ſeiner menſchlichen Natur nach an Erkenntniß und Weisheit zunahm; es iſt behauptet worden, daß Chriſtus im Todeskampfe am Kreuze allmächtig und allgegenwärtig Himmel und Erde regiert habe, Beſtimmungen, die ſich unmöglich zuſammendenken laſſen. Die Einheit der Perſon wird aufgehoben, und wir bekommen in Chriſto zwei verſchiedene Bewußtſeinsreihen, die niemals zuſammen gehen werden. Wir bekommen gleichſam einen Chriſtus mit zwei Köpfen, ein Bild, welches nicht nur den Eindruck des Uebermenſchlichen, ſondern des Monſtröſen macht, und dem die ethiſche Wirkung fehlt. Woran es dieſer Theorie mangelt, iſt der richtig verſtandene Begriff der *κένωσις*, der göttlichen Selbſtbeſchränkung. Soll es mit der Menſchwerdung und mit dem Begriff des Mittlers Ernſt ſein, ſo muß Gott auch im Ernſt ſich in der Beſchränkung der menſchlichen Natur wiſſen, im Ernſt die Zuſtände der menſchlichen Natur als ſeine eigenen Zuſtände durchleben. Daher muß die Gott-

heit als in die Menschlichkeit Christi eingehüllt gedacht werden; die äußere Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften muß in die innere umgesetzt werden, um so in der Beschränkung der menschlichen Natur Raum finden zu können. In demselben Maß, als die menschliche Natur wächst und sich entwickelt, in demselben Maß wächst auch in ihm die göttliche Natur; und in demselben Maß, als er unter seiner fortschreitenden Entwickelung sich seiner historischen Bedeutung bewußt wird, in demselben Maß erinnert er sich seiner ewigen Präexistenz und seines Ausgangs vom Vater.

§. 137.

Wie er seine Gottheit nicht außerhalb seiner Menschheit besitzt, so ist wiederum seine wahre Menschheit in seiner wahren Gottheit begründet. Es ist der Begriff der menschlichen Natur, nicht eine selbständige Natur, sondern Organ, Tempel für die göttliche zu sein. In demselben Maß, als die menschliche Natur von der göttlichen erfüllt ist, in demselben Maß erreicht sie ihren Begriff; und von jedem menschlichen Individuum gilt es, daß es nur insofern ein wahrer Mensch wird, als ein göttliches Wort in ihm Fleisch wird. Die Anlage des einzelnen Menschen für wahre Humanität wird daher nach seiner Capacität für das Göttliche, nach seinem Vermögen Gottesorgan zu sein, gemessen; und nur dasjenige Individuum wird die vollkommene Offenbarung der Humanität oder der wahre Adam sein, der die ganze Fülle der Gottheit in sich zu fassen vermag. Daß Christus das Ideal der Menschheit ist, soll nun nicht heißen, daß er der Inbegriff aller relativen Vollkommenheiten und einseitigen Vorzüge ist, die in dem Menschengeschlecht gefunden werden, sondern daß er der Centralmensch ist, in dessen Vollkommenheit alle einseitigen Vorzüge und damit alle einseitige Naturgebundenheit aufgehoben ist. Dies soll aber wiederum heißen, daß seine Menschheit nicht dazu bestimmt ist, in einem einzelnen Verhältniß oder in gebrochenen Strahlen das Göttliche auszudrücken, sondern der vollständige Abglanz des göttlichen Wesens zu sein, daß es also nicht ein göttliches Wort ist, das hier Fleisch geworden ist, sondern das Wort, das selber Gott ist. Wir müssen demnach seine Persönlichkeit als die freie, sittliche Ausformung nicht einzelner Kräfte der Gottheit, sondern der Fülle der Kräfte oder der göttlichen Herrlichkeit (δόξα), als die menschliche Offenbarung des ungetheilten My-

steriums des göttlichen Wesens sehen. Aber keineswegs kann die menschliche Natur in Christo durch eigene Kraft sich zu dieser Einheit mit der göttlichen emporgeschwungen haben, welches eine heidnische Vorstellungsweise sein würde. Die Initiative zur Vereinigung muß als von der göttlichen Natur ausgehend gedacht werden; und der ganze Begriff Christi gewinnt erst Haltung und Festigkeit, wenn wir mit der Schrift erkennen, daß es Gott selbst ist, der ewige Logos, der sich hier zum Menschen gemacht hat.

Anm. Sowohl der moralische als der ästhetische Rationalismus stellt Christus als das Ideal der Menschheit dar, weigert sich aber, ihn als den menschgewordenen Gott darzustellen. Die hieher gehörenden Dogmatiker sind den Malern ähnlich, deren Christusköpfe nur das sogenannte „rein Menschliche" ausdrücken, d. h. das Menschliche des Göttlichen baar — eine κένωσις im schlechtesten Sinne. Kein Mysterium spiegelt sich in diesen Zügen, keine Tiefe der Gottheit leuchtet aus dem Blick. Solche Köpfe bieten entweder den Ausdruck trockner Nüchternheit und Ernstes, oder schwärmerischer Empfindsamkeit dar. Jenes entspricht dem moralischen, dieses dem ästhetischen Rationalismus. Das Bild hingegen, welches die Evangelien geben, zeigt uns „den Glanz der Gottheit in dem Angesichte unseres Herrn Jesu Christi." Schon von jedem ächten Heros der Religion und Sittlichkeit gilt es, daß seine Erscheinung nicht nur einen moralischen Eindruck hervorbringt, sondern einen höheren geistigen Natureindruck, den Eindruck von der Nähe der Gottheit, von dem Zugegensein der göttlichen Natur in der menschlichen. Aber es gilt unbedingt von Christus, dessen ganze menschliche Erscheinung einen übermenschlichen Eindruck macht und daher auf einmal Vertrauen und Furcht, Liebe und Ehrfurcht einflößt. Ohne den mysteriösen Gottheitsgrund in seinem Wesen würden die moralischen Eigenschaften Christi machtlos sein, würden seine Worte nicht Leben und Geist sein, würde er in seiner erbarmenden Liebe nicht eine Kraft Gottes zur Seligkeit für die Menschen haben, würde er durch seine Heiligkeit nicht ein Feuer auf Erden anzünden können, die Welt zu reinigen und zu richten. Ja selbst seine Demuth und sein Gehorsam sind durch seine Majestät bedingt; denn erst da erscheint die Demuth in ihrer ganzen inneren, stillen Größe, wo derjenige, dem es gegeben ist das Leben zu haben in ihm selber, doch nicht von sich selber sein will, sondern vom Vater allein. Wollen wir uns daher Christum als den zweiten Adam denken, so müssen wir ihn zugleich als den menschgewordenen Gott denken. Christus muß vor uns stehen, um hier die Worte eines unserer Schriftsteller zu benutzen*), „als die unmittelbare Erscheinung der göttlichen Heiligkeit auf Erden; und die höchste Liebe und Demuth des Herzens und Gottergebenheit müssen hier gedacht werden als in Eins verschmolzen mit dem, sowohl Furcht als

*) Sibbern: Om Poesie og Konst 1. p. 351.

Ehrfurcht einflößenden, Ausdruck einer Gerechtigkeit, deren Grundlage Nichts erschüttern kann, und mit dem mystischen Ausdruck einer Macht, die allen Kräften und allen Mächten gebieten könnte, ihr zu dienen."

Einen besonderen Platz unter den Christusbildern der neueren Zeit nimmt dasjenige der Dogmatik Schleiermacher's ein. Indem Schleiermacher von dem Gegensatz zwischen Sünde und Erlösung ausgeht, faßt er den Erlöser als den zweiten Adam, als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur, und erkennt sein Gottesbewußtsein als den Ausdruck für die wirkliche Gegenwart der Gottheit in ihm, sieht ihn als vorbildlich für alle Zeiten und Geschlechter, als das Haupt eines neuen Gemeindelebens, welches fortwährend aus seiner Fülle nimmt. Aber die Mängel dieser Christologie lassen sich auf zwei Hauptpunkte zurückführen, auf die göttliche Seite und auf die Weltseite in dem Dasein Christi. In Beziehung auf die göttliche Seite fehlt hier der Begriff der Präexistenz des Sohnes, damit auch der Begriff von einer sich herablassenden Liebesoffenbarung des ewigen Logos. Es ist nur die unpersönliche Gottheit, welche in Christo Persönlichkeit gewinnt. In Bezug auf die Weltseite in dem Dasein Christi, so hat dieser Christus nur religiöse und ethische, aber nicht kosmische Bedeutung, steht freilich da als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur, nicht aber als der Abschluß aller Creatur, und diejenigen biblischen Stellen, welche aussagen, daß alle Fürstenthümer und Mächte und Kräfte ihm unterworfen sind, müssen sich mit einer bloß moralischen Deutung begnügen. Das Schleiermacher'sche Christusbild ist durch die Wahrheitskraft und Lebenskraft, welche es unläugbar enthält, Vielen zum Segen gewesen, welche hiedurch der Quelle des Glaubens näher geführt wurden. Aber erst wenn wir die Menschwerdung Gottes in Christo als die freie Selbstoffenbarung des Schöpferworts vom Anfang erkennen; erst wenn wir in ihm, der das Haupt seiner Gemeinde ist, zugleich das Haupt der ganzen Schöpfung erkennen, erst dann haben wir den Christus, der für die unbedingte Aneignung des Glaubens Gegenstand sein kann. Und erst dann kehren wir zu dem Christusbewußtsein zurück, in welchem die Apostel, in welchem das christliche Alterthum lebte.

§. 138.

Im Gegensatz zum Eutychianismus sucht der Nestorianismus die ethische Bedeutung des Gottmenschen festzuhalten. Aber indem er Christum nur als das freie Organ, als einen Tempel für die Gottheit betrachtet, bringt er es nur zu einer Verbindung zwischen Christo und dem Logos, nur zu einer Inhabitation, nicht zu einer wirklichen Incarnation. Indem er der menschlichen Individualität Christi außerhalb und vor der Vereinigung mit dem Logos eine Selbständigkeit beilegt, betrachtet er ihn nur als ein Geschöpf, und kann was seine menschliche Individualität anbetrifft,

über die Kategorie des Genie's, oder des auserwählten Werkzeuges nicht hinauskommen. Er übersieht es, daß die Menschenschöpfung Gottes in Christo mit der Menschwerdung Gottes absolut zusammenfällt und außer derselben keine selbständige Bedeutung hat; welches auch so ausgedrückt werden kann, daß der Nestorianismus nur bei dem stehen bleibt, was die Schrift die erste Schöpfung nennt. Er faßt Christum nur als einen Menschen, nicht als den Menschen, nicht als den zweiten Adam, den Erstgeborenen aller Creatur, welcher die Fülle der Schöpfung ist. Dasjenige Geschöpf aber, welches die Fülle der Schöpfung und damit auch die Fülle der Menschwerdung Gottes ist, ist nicht nur ein Organ, ein Tempel für die Gottheit, sondern Tempel und Gott zugleich. Das Genie (der Dichter, der Weise) hat eine Berufung; der Prophet hat eine Sendung; aber der eingeborene Sohn ist vom Himmel herniedergekommen *), ist vom Vater ausgegangen **). Wenn er nichts desto weniger öfters seine Sendung erwähnt ***), und insofern sich selbst unter denselben Gesichtspunkt, als die Heiligen und Propheten der Vergangenheit stellt, so erklärt sich dies daraus, daß er Gott in der Knechtsgestalt ist, der durch eine Freiheitsentwickelung in Gehorsam selber sich die Herrlichkeit erwerben soll, welche ursprünglich ihm zukommt †). Nur von diesem Gesichtspunkt aus können wir die Gegensätze in seinem Bewußtsein erklären. Nach seinem ewigen Wesensverhältnisse zum Vater sagt er: „Niemand fähret gen Himmel, denn der vom Himmel hernieder gekommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist;" aber als derjenige, der in dieser zeitlichen Wirklichkeit durch Gehorsam und Leiden vollendet werden soll, muß er auch in die Stunde kommen, wo er spricht: „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod" ††). Nach seinem ewigen Wesensverhältniß zum Vater sagt er: „Ich und der Vater sind Eins" †††); aber als derjenige, der in dieser zeitlichen Wirklichkeit noch nicht vollendet ist, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen, sagt er

*) Joh. 3, 13.
**) Joh. 16, 27.
***) Joh. 10, 36. 17, 3.
†) Phil. 2, 9.
††) Matth. 26, 38.
†††) Joh. 10, 30.

nicht nur: „Der Vater ist größer, denn ich“*); sondern sagt sogar: „Was heißest du mich gut; Niemand ist gut, denn der einige Gott“**).

Die gottmenschliche Entwickelung.

§. 139.

Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur muß gedacht werden als durch eine fortgesetzte Entwickelung sich vollziehend, aber ebenso sehr muß dieselbe als unmittelbar vom ersten Augenblick der Empfängniß und Geburt an als vorhanden vorausgesetzt werden. Als Voraussetzung für die gottmenschliche Entwickelung muß die Geburt Christi so gedacht werden, daß sowohl die gnostische als die ebionitische Irrlehre abgewehrt wird, oder mit andern Worten: die Geburt des Gottmenschen muß als ein Wunder und doch als eine wahre menschliche Geburt gedacht werden. Der zweite Adam, welcher den Typus einer neuen Menschheit darstellt und für eine neue Menschenschöpfung der Ausgangspunkt ist, kann nicht selbst als nach dem alten adamitischen Typus entstanden gedacht werden. Nach diesem entstehen ja nur Wesen, welche in beschränktem Sinne das Bild Gottes tragen; wozu kommt, daß Alles, was nach diesem Typus geboren wird, unter die Sünde beschlossen ist, aber nichts desto weniger muß seine Geburt eine wahre menschliche Geburt sein. Er muß nicht nur sein wie ein Fremder in dem Geschlechte: „ohne Vater und ohne Mutter und ohne Geschlechtsregister“***); sondern er muß zugleich als ein Sohn Davids geboren werden. Diese Forderung, daß der neue Adam in der Mitte des Geschlechts geboren sei, ohne daß das sündige Geschlecht doch irgend einen selbstbestimmenden und selbstthätigen Antheil an seiner Geburt habe, daß er von einem Weibe empfangen und getragen sei, ohne doch durch seine Empfängniß in den sündigen Naturzusammenhang eingegliedert zu sein — dieser Forderung wird genügt durch das Bekenntniß des Evangeliums und der Kirche, daß er ist: „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria.“ Er ist geboren, nicht von dem Willen eines Man-

*) Joh. 14, 28.
**) Marc. 10, 18.
***) Hebr. 7, 3.

nes, noch von dem Willen des Fleisches, sondern an die Stelle des Manneswillens und des Fleischeswillens tritt der heilige Schöpferwille, der Schöpfergeist vom Anfang, als das plastische Princip. Er ist geboren von der Jungfrau Maria, dem auserwählten Weibe in dem auserwählten Volk. Es war die Aufgabe Israels, nicht wie oft gesagt wird, Christum hervorzubringen, sondern die Mutter des Herrn hervorzubringen, die Empfänglichkeit für Christum bis auf den Punkt zu entwickeln, wo dieselbe als die tiefste Einheit von Natur und Geist hervortreten kann, welche Einheit in der reinen Jungfrau ihren Ausdruck findet. In ihr ist die gottergebene Sehnsucht Israels und damit des Menschen, der Glaube desselben an die Verheißung zusammengedrängt; sie ist der reinste Punkt in der Geschichte und der reinste Punkt in der Natur, und kann daher für die neue Schöpfung der erschaffene Anknüpfungspunkt werden. Wenn wir auch sagen müssen, daß die jungfräuliche Geburt von einem Schleier verhüllt ist, der für die physikalische Betrachtung undurchdringlich ist, so ist diese Geburt doch die einzige, welche die religiöse und theologische Betrachtung befriedigt. Denn dieser Artikel „empfangen von dem heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria," ist die einzige sichere Wehr sowohl gegen die ebionitische, als gegen die doketische Auffassung von dem Eintritt des Gottmenschen in diesen Naturzusammenhang.

Anm. Es ist allgemein geworden, die jungfräuliche Geburt als einen Mythus, als ein Sinnbild von der Geburt des Genies zu nehmen. Denn das Genie hat wohl eine irdische Mutter, ist aber seiner geistigen Herkunft nach ohne Vater und ohne Geschlechtsregister. Dieser Anschauung gemäß wird die Geburt Christi nur für die Geschichte, nicht aber für die Natur als ein Wunder anerkannt; seine Geburt wird in Eine Classe gesetzt mit den weltgeschichtlichen Wundern, die sich auf allen Schöpfungspunkten der Geschichte wiederholen. Aber grade dadurch wird der Begriff der Incarnation und der Begriff des neuen Adams aufgehoben. Freilich müssen wir sagen, daß auch die Geburt des Genies eine Geburt vom Geiste ist, eine Geburt nicht bloß vom Naturgeist, Volksgeist, Weltgeist, sondern von dem göttlichen Schöpfergeist; aber der göttliche Schöpfergeist offenbart sich in der Geburt des Genies vorwiegend nur als Geist der Macht und der Kraft, nicht aber als der Geist der Heiligkeit. Das Genie ist nur ein kosmischer Geist, und selbst in dem religiösen Genie, rein als solches betrachtet, ist das Heilige ursprünglich in kosmischen Schranken gebunden, es gährt nur in dem unreinen Grunde der natürlichen Kräfte. Das Genie bedarf also selbst der Erlösung, der Wiedergeburt von dem Geist der Heilig-

keit, befindet sich also ursprünglich in einem Widerspruch zwischen dem Natürlichen und Heiligen. Der Begriff der Incarnation dagegen ist grade der Begriff von der Naturwerdung des Heiligen, die ursprüngliche Einheit von Heiligkeit und Natur; wir kommen daher unvermeidlich zu einer ebionitischen Christologie, verläugnen den Begriff der Erlösung und der neuen Schöpfung, wenn wir die Geburt Christi nur als eine Unterbrechung der geschichtlichen Entwickelungsreihe des Geschlechts setzen, sie aber nicht zugleich als eine Unterbrechung der natürlichen Entwickelungsreihe des Geschlechts fassen, womit wir alsdann auf den evangelischen Bericht von der übernatürlichen Geburt des Herrn zurückgeführt werden. Ein Ausweg, der jungfräulichen Geburt zu entgehen und die naturalistische Anschauung von der Geburt Christi mit der supernaturalistischen zu vereinigen, ist von Schleiermacher versucht worden. Er nimmt an, daß alle natürlichen Bedingungen für eine gewöhnliche Menschengeburt auch bei der Geburt Christi vorhanden gewesen sein müssen, daß aber damit sich ein absolut schöpferischer Akt verbunden habe, welcher den sündhaften, traducianischen Einfluß aufgehoben habe. Allein abgesehen davon, daß dieser Erklärungsweise jeder Anknüpfungspunkt in der heiligen Schrift fehlt, vergrößert sie die Schwierigkeit anstatt sie zu heben. Das Wunder nämlich wird mit einem Widerspruch vermehrt, indem der männliche Theil als mitwirkend gedacht werden soll, ohne doch wirklich mitwirkend zu sein. Der productive Einfluß von Seiten des Mannes, welcher der Ordnung der Natur zufolge darauf zielt, sein individuelles Leben und das adamitische Gattungsleben fortzupflanzen, muß in demselben Augenblick, als er gesetzt wird, durch jenen göttlichen Akt aufgehoben oder verwandelt gedacht werden, womit die männliche Mitwirkung in ein sonderbares doketisches Licht gestellt wird.

Was die Aussagen der Schrift über die übernatürliche Geburt des Gottmenschen angeht, so ist dieselbe in den Aussagen Christi über sich selbst und in der apostolischen Predigt nur mittelbar bezeugt. Es ist natürlich, daß der Herr, der in der Kraft des Geistes als den sich erweisen sollte, der vom Vater ausgegangen und vom Himmel herniedergekommen sei, auf diese Thatsache sich nicht beruft — eine Beweisführung, welche, wie sie unnütz sein würde, auch des Gepräges des Geistes und der Freiheit entbehren würde, da er durch gegenwärtige Beweise, durch Wort und That seine Herkunft beweisen mußte. Und es ist natürlich, daß die Apostel, welche in ihrer Verkündigung darauf ausgehen mußten, durch den ganzen und großen Eindruck von der Offenbarung des Herrn zu wirken, und daher die Lehre von seiner Person mit der Lehre von seinem Werk zusammenfassen mußten, mehr mittelbar als unmittelbar diese einzelne Thatsache der evangelischen Vorgeschichte hervorheben. Die historische Grundlage ist dagegen in den ersten Capiteln der Evangelien des Matthäus und Lucas gegeben. Es ist häufig gesagt worden, diese Capitel seien, wie die Geburt, welche sie beschreiben, von einem geheimnißvollen Ursprung; und daß diesen Erzählungen nicht derselbe geschichtliche Werth und Charakter, als den Berichten über das öffentliche Leben des Herrn eingeräumt werden könne:

dennoch steht dies fest, daß die dogmatische Substanz in diesen Erzählungen, dasjenige, worin beide Traditionen unbedingt übereinstimmen, dasselbe ist, was die Kirche in ihrem apostolischen Symbolum bekennt: „Empfangen von dem Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria." Diejenige Kritik aber, welche dies nicht bekennen will, fällt unfehlbar in Doketismus oder Ebionitismus, oder muß, wenn sie nichts desto weniger diesen entgehen will, wie wir oben gesehen haben, sich willkürlichen und phantastischen Vermuthungen über die wunderbare Weise dieser Geburt hingeben.

§. 140.

Die gottmenschliche Entwickelung des Herrn muß so gedacht werden, daß die menschliche Natur in keinem Moment die göttliche verläugnet, und daß die göttliche Natur in keinem Moment die menschliche verläugnet. Negativ drücken wir dies durch die Bestimmung aus, daß die Entwickelung Christi vollkommen sündlos*) ist (sei es nun, daß die Sünde als ein Zustand, oder als eine einzelne Handlung gedacht wird); positiv drücken wir es durch die Bestimmung aus, daß das Leben Christi auf Erden nicht nur eine normale Entwickelung gehabt, sondern die vorbildliche Vollkommenheit**) offenbart habe, wodurch er allein der Mittler zwischen Gott und der Welt werden kann, daß also sein Leben in jedem seiner Augenblicke die geschichtliche Verwirklichung des gottmenschlichen Ideals gewesen ist. Während daher in dem sündhaften Menschenleben das Heilige von dem Kosmischen beherrscht, das Gottesbewußtsein von dem Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein zurückgedrängt ist, findet in dem neuen Adam das umgekehrte Verhältniß statt. Sein irdisches Dasein ist durch sein Verhältniß zum Vater vollkommen bestimmt. In demselben Maaß, als er zum Selbstbewußtsein kommt, wird er sich auch seines Verhältnisses zum Vater bewußt; und in demselben Maaß, als er zum Weltbewußtsein kommt, kommt er auch zum Bewußtsein seines eingeborenen, seines heiligen und erlösenden Verhältnisses zur Welt.

§. 141.

Da jedes Menschenleben in Wechselwirkung mit der Welt sich entwickelt, da wir alle vom ersten Erwachen des Bewußtseins an

*) Joh. 8, 46. Hebr. 4, 15.

**) Matth. 11, 29. Joh. 13, 15. 1 Petr. 2, 21.

in geistigem Sinne die Luft dieser Welt einathmen, und da der Vorstellungskreis, welcher die geistige Atmosphäre eines jeden Zeitalters ausmacht, eine Mischung von Wahrem und Falschem, Reinem und Unreinem enthält, so daß der Irrthum von unseren ersten Augenblicken an an uns heranschleicht und uns ergreift, so würde auch der zweite Adam dem Irrthum nicht entgehen können, wenn er nicht dagegen von der heiligen Natursicherheit geschützt würde, die so gedacht werden muß, daß er vermöge derselben schon in seiner Kindheit das Unreine und Sündhafte als seinem Wesen fremd abstößt und nur dasjenige aufnimmt und sich aneignet, was für seine normale Entwickelung Element werden kann. Es liegt in seiner vorbildlichen Bestimmung, in seiner Bestimmung als Erlöser, in Verhältniß zu welchem alle Andern empfangend sein sollen, während er allein der Gebende sein soll, daß seine eigene Empfänglichkeit für die Eindrücke dieser Welt durch die innere Selbständigkeit und Ursprünglichkeit seiner Individualität vollkommen bestimmt sein muß, sei es nun, daß wir diese unter der Form des klaren Selbstbewußtseins denken, oder daß wir (wie in seiner Kindheit) sie in Form des Gefühles, des heiligen Naturzuges und Triebes denken. Er wird nur von den von außen her kommenden Eindrücken und Vorstellungen bestimmt, indem er zugleich selbst diese bestimmt, sie in Gemäßheit seines eigenen heiligen Wesens verwandelt. Obgleich seine ganze Kindheitsgeschichte uns nicht überliefert ist, so ist doch ein einzelnes Bild aus derselben uns aufbewahrt, welches dazu dient, uns dies zu veranschaulichen, nämlich das Bild des zwölfjährigen Kindes im Tempel *). Nicht nur sehen wir in dieser Erzählung, wie das Bewußtsein von seinem eigenthümlichen Verhältnisse zum Vater in ihm emporddämmert („Muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist?"); sondern indem wir ihn von den Lehrern seines Volkes umgeben sehen, dieselben nicht nur anhörend, sondern durch seine Fragen und Antworten in Verwunderung setzend, sehen wir hier die beginnende Offenbarung seiner Ursprünglichkeit und seines productiven Verhältnisses zu seinen Umgebungen (discendo docuit). Dieses Verhältniß fährt fort, sich in demselben Maaße zu entwickeln, als sein Selbstbewußtsein sich entwickelt. Was von jedem Genius gilt, daß er den überlieferten Vorstellungskreis als Stoff und Element

*) Luc. 2, 41—52.

für seine eigene bildende Wirksamkeit setzt, aber nur in beschränktem Maaße, weil es das Gesetz der Sündhaftigkeit ist, daß selbst der größte Genius den Irrthümern seines Zeitalters Tribut bezahlen muß — dies gilt unbeschränkt von Christus. Aber grade hier leuchtet zugleich die Bedeutung davon ein, daß Christus nicht in einem heidnischen, sondern in dem auserwählten Volk geboren wird. Denn der ganze Vorstellungskreis dieses Volkes mit seiner prophetischen Bildersprache ist im Voraus für ihn gebildet, wartet auf ihn, der diesen Vorstellungen die rechte Bedeutung und Fülle einhauchen soll. Und die Entwickelung seiner ursprünglichen Vollkommenheit und natürlichen Heiligkeit wird nicht nur dadurch unterstützt, daß das Bewußtsein von der Sünde und dem Gesetz der Heiligkeit in den Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen seines Volkes allenthalben ihm entgegentritt, sondern auch dadurch, daß seine Kindheit unter den reinsten und frömmsten Umgebungen, die unter der allgemeinen Sündhaftigkeit möglich sind, sich entfaltet. Die menschlichen Gestalten, welche seine Kindheit umgeben, und welche uns in den Weihnachtsevangelien entgegentreten — die heilige Familie, die Stillen im Lande, welche auf Israels Trost warten — sind als eine Auswahl innerhalb des auserwählten Volkes selber zu betrachten. Die Kindheit des zweiten Adams verläuft in einem relativen Paradies mitten in der sündigen Geschichte.

Anm. Da jeder Mensch in seinem Temperament für seine Entwickelung nicht nur eine unterstützende Grundlage, sondern auch eine hemmende Schranke hat, so gehört es mit zu der Sündlosigkeit des zweiten Adams, daß er in der sündhaften Einseitigkeit des Temperaments nicht gebunden ist, wie es zu seiner vorbildlichen Vollkommenheit mitgehört, daß kein einzelnes Temperament als in ihm vorherrschend gesetzt werden kann. Wir finden in dem neuen Adam sowohl den sorglosen, leichten Sinn, der jeden Tag seine Plage haben läßt*), der unbekümmert ist wie die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel, und den tiefen, schmerzensreichen Sinn**), aus dessen Innersten in einem weit höheren Sinne als aus dem jenes alten Propheten die Klage ertönt: „Wo ist ein Schmerz wie mein Schmerz"***)! Wir finden in ihm sowohl den ruhigen, von der Welt unbewegten Sinn†) als den stark bewegten, heftigen und eifrigen Sinn††),

*) Matth. 6, 34.
**) Luc. 19, 41.
***) Klagel 1.
†) Joh. 16, 32.
††) Joh. 2, 17.

während keiner dieser Gegensätze in Einseitigkeit verkehrt ist. Wie aber diese Vollkommenheit von Natur ihm angehört, so ist sie auch durch seine fortschreitende Freiheitsentwickelung bewahrt und vervollkommnet*). Da ein vollständiges Menschenleben ohne ein volksthümliches Gepräge nicht gedacht werden kann, kann Christus ohne dieses nicht sein, während es andererseits zu seiner Sündlosigkeit mit gehört, mit der natürlichen Einseitigkeit, die mehr oder minder jeder Nationalität anklebt, nicht behaftet zu sein. Die jüdische Nationalität tritt daher in Christo nicht als etwas Selbständiges, sondern nur als Mittel und Gewand für das ewig Vorbildliche in ihm auf; und daß sie das kann, beruht darauf, daß es grade die wahre Bedeutung der Volkseigenthümlichkeit Israels ist, ihre Selbständigkeit dadurch aufzuheben, daß sie für seine Offenbarung, welche allen Völkern gehören soll, die Bedingungen abgiebt; wie ja auch die wahren messianischen Erwartungen in Israel die Schranke der Volkseigenthümlichkeit überschreiten. In Christo ist die Volkseigenthümlichkeit also nicht Princip, sondern nur Organ, und grade deshalb erscheint er den fleischlich gesinnten Juden, die sich in ihrer Nationalität abschließen und dieselbe als etwas Selbstgültiges setzen wollen, als unnational**). Aber grade weil die Nationalität in ihm in die Humanität, in das ewig Vorbildliche aufgegangen ist, kann er Allen, sowohl Juden als Heiden, Alles werden, kann der neue Adam bei „den Griechen" Eingang finden, und der weiße Christ unter den nordischen Barbaren heimisch werden.

Und da jeder Mensch in seiner Leiblichkeit nicht nur ein Werkzeug, sondern auch eine hemmende Schranke für seine sittliche Entwickelung hat, so gehört die Frage nach der Leiblichkeit des Herrn auch mit zu der Frage nach seiner Sündlosigkeit und vorbildlichen Vollkommenheit. Erst müssen wir denn festhalten, daß er, obgleich ohne Sünde, doch gelebt hat — nicht in einem unverweslichen Leibe, denn einen solchen erhielt er erst bei der Auferstehung von den Todten, sondern in einem Leibe wie der unsere***), denselben Bedürfnissen unterworfen, für dieselben Schmerzen empfänglich und sterblich. Danach aber — obgleich hierüber nichts Näheres uns überliefert ist — müssen wir doch nothwendig denken, daß seine Leiblichkeit für seine Geistigkeit ein entsprechender Tempel gewesen sein muß. Wenn die Kirche bisweilen in der Stimmung der Leiden dieser Zeit den Herrn in einer gebeugten und gedrückten Leiblichkeit, ja als häßlich vorgestellt hat, nach Jes. 53, 2: „Er hatte keine Gestalt, noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte": so widerspricht es offenbar dem Begriff der vollständigen Menschheit in Christo, ihm Häßlichkeit oder Kränklichkeit beizulegen. Und wenn Mißgestalt schon von dem Priesterthum in Israel ausschloß, so mußte diese noch unvereinbarer mit dem Messias sein. Wenn im Gegensatz hiezu die Anschauung sich geltend gemacht hat,

*) Hebr. 5, 8 ff.
**) Joh. 8, 33.
***) Röm. 8, 3. Hebr. 2, 14.

daß die Leiblichkeit des Herrn nicht nur eine normale Gesundheit besessen habe, welche sie dazu geeignet machte, Werkzeug des Geistes zu sein, sondern auch eine vorbildliche Schönheit — „Du bist der Schönste unter den Menschenkindern!" Ps. 45, 3 —: so muß dies allerdings als wesentlich richtig erkannt werden; nur daß wir die Anschauung abwehren, welche, als eine Nachwirkung des Heidenthums, nicht selten in der griechischen Kirche sich geltend gemacht hat, daß nämlich die leibliche Schönheit in ihm als Etwas hervorgetreten wäre, das in sich eine selbständige Bedeutung hätte; denn alsdann geriethen wir auf den Standpunkt der Kunstreligion, wo das Innere in das Aeußere aufgeht und die schöne Leiblichkeit in unmittelbarer Selbstgültigkeit, wie in einem Zeus oder Apollo hervortritt. Die vorbildliche Schönheit, welche wir dem Herrn in den Tagen des Fleisches beilegen können, ist die heilige Schönheit, welche durch die Knechtsgestalt hindurch leuchtet, die Vereinigung von Ehrfurcht einflößender Majestät und erlösender Liebe, welche nur dem Auge des Glaubens sichtbar ist. So oft daher ächte christliche Kunst sich ein Bild vom Herrn zu bilden gesucht hat, hat sie es immer in dem Gefühle dessen gethan, daß die Schönheit, welche hier ausgedrückt werden soll, nicht nur diejenige ist, die gesehen, sondern ebenso sehr diejenige, welche geahnt wird, und welche nur das lebendige Wort verdeutlichen kann.

§. 142.

Sein Wachsen ist von der Geburt an ein heiliges Wachsen*), und wie die Menschennatur in ihm wächst, so wächst auch die göttliche Natur. Wäre sein Leben aber nur eine geistige Naturentwickelung, so würde es nur eine heilige Verklärung des hellenischen Vorbildes der seligen Götter sein. Soll sein Leben die vorbildliche Vollkommenheit offenbaren, wodurch allein er der Mittler werden kann, so muß es nicht nur ein still fortschreitendes Wachsen, sondern auch ein fortschreitender Freiheitskampf und Sieg nach dem Vorbilde des Knechtes Jehovah unter dem A. T.**) sein; so muß er versucht werden in allen Dingen gleich wie wir, doch ohne Sünde***). So gewiß die Versuchung von einem normalen Menschenleben unzertrennlich ist, so gewiß der erste Adam versucht werden mußte, so gewiß muß dasselbe auch von dem zweiten Adam gelten. Er muß versucht werden nicht von diesem oder jenem Bösen, sondern von dem Bösen an und für sich, von dem bösen Princip selbst, vom Teufel; denn nur, indem er den Fürsten dieser Welt überwindet,

*) Luc. 2, 52.
**) Jes. 42, 1—4.
***) Hebr. 4, 15.

kann er sich zum Mittler zwischen dem Vater und der Welt machen. Es ist natürlich, daß diese Versuchung auf eine besondere Weise an dem Punkte seines Lebens hervortritt, wo er zu der Reife gekommen ist, daß er mit klarem Selbstbewußtsein sich selbst wählen, sich für seinen messianischen Beruf bestimmen soll. Er muß das wahre Messiasideal wählen, indem er die falschen Messiasideale abweist*). Indem er nun unter seiner fortschreitenden Entwickelung sein Ideal durchführt, begegnen ihm nicht nur die dämonischen Anfechtungen (denn nur eine Zeitlang verließ ihn der Teufel nach jener ersten Versuchung**), sondern auch alle jene Versuchungen, Drangsale und Leiden, welche unter seinem Kampfe mit der Welt entstehen. In dem Verhältniß zum Vater beruht seine Lebensaufgabe darauf, daß er durch sein freies Streben seine Einheit mit dem Vater vollzieht und seine Menschwerdung fortsetzt, daß er, aller Anfechtungen ungeachtet, die er von dem Fürsten dieser Welt erdulden muß, der Stunde der Finsterniß und der Macht der Finsterniß ungeachtet, die Gewißheit von seinem Ausgange vom Vater unverrückbar festhält (ἐγώ εἰμι). In dem Verhältniß zum Menschengeschlecht beruht seine Lebensaufgabe darauf, daß er unter dem fortgesetzten Kampf gegen die Sünde der Welt, wodurch er sich den Haß der Welt zuzieht, eine unauflösliche Liebesgemeinschaft zwischen sich und dem Geschlechte stiftet, ohne daß seine Liebe durch die steigende Feindschaft von Seiten der Welt beschränkt würde. Seine Lebensaufgabe ist so die absolut vollkommene Aufgabe; denn weder in Beziehung auf Inhalt, noch auf Umfang kann eine höhere Lebensaufgabe gedacht werden, als die der Mittler zwischen Gott und der Welt, der Stifter und Anfänger des Reiches Gottes zu werden. Der Kampf, den er zu bestehen hat, ist der Alles entscheidende Kampf, und ein größerer ist nicht denkbar. Denn dieser Kampf ist nicht nur der Kampf zwischen seiner Individualität und der ganzen äußeren weltgeschichtlichen Nothwendigkeit, sondern der Kampf zwischen seiner Individualität und dem kosmischen Princip selbst, dem dämonischen Reiche und dessen Fürsten. Und dieser Kampf ist nicht nur scheinbar, sondern wirklich; denn obgleich die Fülle der Gottheit

*) Matth. 4, 1—11.
**) Luc. 4, 13.
***) Luc. 22, 70.

ursprünglich in ihm wohnet, so kann doch weder seine Gewißheit von seinem eingeborenen Verhältniß zum Vater, noch seine Liebe zu dem Menschengeschlecht das höchste Maaß innerer Vollkommenheit erreicht haben, bevor seine Persönlichkeit durch den fortwährenden, sich immer auf's Neue wiederholenden Gehorsam ihre Entwickelung vollendet hat (seine τελείωσις)*). In demselben Verhältniß aber, als sein Leben sich entwickelt, in demselben Verhältniß steigt auch die Feindschaft der Welt, steigt der Widerspruch zwischen der ganzen äußern Wirklichkeit und seiner inneren Gewißheit. In der Erfahrung geht für ihn Alles rückwärts, und er scheint zu enden als ein König ohne Reich, indem sogar die Jünger auf's Letzte jeder in das Seine zerstreut werden und ihn allein lassen. Aber dies ist die Offenbarung seiner Sündlosigkeit und vorbildlichen Vollkommenheit, daß er siegt im Unterliegen, das gute Bekenntniß vor Pontius Pilatus ablegt und mit der Stiftung einer ewigen Versöhnung sein Leben am Kreuze beschließt.

§. 143.

Daß der zweite Adam in allen Versuchungen besteht, sei es nun, daß diese als verlockend oder als drohend und marternd ihm entgegen treten, dies hat seinen Grund nicht in seinem moralischen Freiheitskampf allein, auch nicht in seiner heiligen Naturentwickelung allein, sondern in der Vereinigung beider. Die Sätze potuit non peccare (es war ihm möglich nicht zu sündigen) und non potuit peccare (es war ihm unmöglich zu sündigen), sind daher so weit davon entfernt einander auszuschließen, daß sie vielmehr einander voraussetzen. Die Bedeutung des ersten Satzes, welcher die Sündlosigkeit nur als eine Möglichkeit für ihn setzt, ist diese, daß er die Versuchung als eine wirkliche Macht empfunden hat; denn obgleich sie von Außen her an ihn herankommt, muß sie doch, wenn sie nicht Schein sein soll, etwas Entsprechendes in ihm in Bewegung setzen, durch welches er wirklich versucht werden kann. Und da nun der Gegensatz zwischen dem natürlichen und geistigen, dem kosmischen und heiligen Princip in dem zweiten Adam nothwendig als eine doppelte Richtung seines Willens gefunden werden muß; da der zweite Adam nicht monotheletisch gedacht werden kann (welches

*) Hebr. 5, 9.

hieße ihn monophysitisch denken), sondern dyotheletisch gedacht werden muß, so regt sich ja auch in dem zweiten Adam dasjenige Princip, welches den Sündenfall des ersten möglich machte. Die Möglichkeit des Bösen regt sich auch in dem zweiten Adam; daß aber diese Möglichkeit niemals Wirklichkeit wird, wie in dem ersten Adam, sondern nur als der dunkle Grund für die Offenbarung der Heiligkeit dienen muß, dafür bürgt — nicht die Tugend oder die Unschuld, denn deren Verhältniß zur Versuchung ist immer gar ungewiß und zweifelhaft, nicht die göttliche Natur in ihrer Trennung von der menschlichen, auch nicht die menschliche Natur in ihrer Trennung von der göttlichen —, sondern das unauflösliche Band zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, ein Band, das zwar bis zum äußersten Gegensatz und zur äußersten Spannung zwischen den Naturen gebogen und bewegt werden, niemals aber zerreißen kann. Und dies ist die Bedeutung des zweiten Satzes: non potuit peccare (es war ihm unmöglich zu sündigen). Obgleich die Versuchung und der Kampf nicht Schein, sondern Wirklichkeit und Ernst gewesen ist, so konnte doch der Ausfall nicht zweifelhaft sein; denn das Band zwischen der göttlichen und menschlichen Natur kann nur in der Creatur zerreißen, nicht aber in ihm, welcher der Mittler zwischen dem Vater und aller Creatur ist; nur da kann es aufgelöst werden, wo die Vereinigung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur bloß relativ und abbildlich ist, nicht aber da, wo sie vorbildlich und urbildlich ist, nicht in ihm, in welchem die Rathschlüsse des Vaters gefaßt sind, ehe denn der Welt Grund gelegt ward.

Anm. Die Lehre von der Sündlosigkeit Christi ist auf eine zwiefache Weise angegriffen worden. Kant lehrte zufolge seiner Anschauung von dem unbedingt Gebietenden des Gesetzes, es müßte möglich sein, daß ein Mensch in jedem Augenblicke seines Lebens den Forderungen des Gesetzes entspräche, da eine Läugnung dieser Möglichkeit die Gültigkeit jener Forderungen beschränken würde. Aber, bemerkt Kant, von Keinem läßt es sich beweisen, daß er ohne Sünde ist, weil wir nicht Herzenskündiger sind und allein die Handlungen beurtheilen können, nicht aber die unsichtbaren Beweggründe; die Vorstellung von der Sündlosigkeit kann daher nur als ein praktisches Ideal für unser Streben gelten. Eine solche Sprache trägt ganz das Gepräge einer dem Christenthum entfremdeten Anschauung. Wird Christus nur als ein einzelnes zufälliges Individuum betrachtet, so ist seine Sündlosigkeit gewiß sehr problematisch. Ein Anderes aber ist es, wenn wir die Sündlosigkeit herleiten aus der Idee des Mittlers, des zweiten

Adams, des menschgewordenen Gottes, der im Geiste gerechtfertigt ist (1 Tim. 3, 16), durch die neue Schöpfung, deren Haupt er ist. Denn nur von diesem Standpunkt der neuen Schöpfung aus kann von der Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Sündlosigkeit Christi gesprochen werden.

Wenn der kritische Rationalismus wenigstens die Möglichkeit der Sündlosigkeit einräumt, so wird von dem speculativen Rationalismus diese Möglichkeit bestimmt geläugnet, weil die Sünde vom Begriffe der Endlichkeit unzertrennlich sei. In diesem Stücke ist diese Philosophie also nicht weiter gekommen, als der Heide Epictet, welcher sich selbst die Frage vorlegte; „Ist es möglich, fehlerfrei zu sein?" und sie beantwortete: „Nein, es ist unmöglich. Nur das ist möglich, danach zu streben, fehlerfrei zu sein." Wenn dieses Heidenthum, welches, als Heidenthum betrachtet, sehr achtungswerth sein kann, in der christlichen Theologie auftreten will, so pflegt es sich so auszudrücken, daß in Christo ein minimum von Sünde und ein maximum von Sittlichkeit gewesen sei. Aber sowohl durch jenes minimum als durch dieses maximum wird das Ideal verläugnet, welches keine Superlative, sondern nur den einfachen Positiv verträgt. Die Behauptung, daß das Gute und Heilige in der Welt keine andere Wirklichkeit haben könne, als die, welche zwischen einem in sich selbst durchaus unbestimmten minimum von Sünde und einem ebenso unbestimmten maximum von Sittlichkeit liege, woraus weiter folgt, daß die Wahrheit keine andere Wirklichkeit haben könne, als die, welche zwischen einem minimum von Thorheit und einem maximum von Weisheit liege — diese Behauptung ist allerdings sehr beliebt in dieser Welt (ὁ κόσμος οὗτος), deren Wesen grade die unreine Vermischung von Thorheit und Weisheit, Lüge und Wahrheit, Laster und Tugend, Haß und Liebe ist; aber an sich ist dies eine diabolische Behauptung*). Denn es ist das Wesen des Teufels, die Heiligkeit zu verläumden, und es muß demselben daran liegen, das Heilige zu einer Relativität herabzusetzen, damit er selbst und sein Reich eine relative Geltung bekommen können. Ist in Christo ein minimum von Sündhaftigkeit, hat er auch nur in Einem Augenblick entweder sich mit dem Bösen eingelassen oder unterlassen, dem Bösen Widerstand zu leisten: so ist er nicht der Gottmensch, nicht der Erlöser. Wir können alsdann auf ihn das Wort des Apostels anwenden, daß wer gegen Ein Gebot verstößt, der ist ihrer aller schuldig geworden; und hat er in Einem Augenblick gesündigt, so hat er auch in mehreren gesündigt, weil der erste Augenblick nicht ohne Nachwirkungen ist, und er mit dem ersten unkenntlichen minimum von Sünde das sündige Princip selbst eingelassen hat, welches nicht müßig ist. Weil demnächst Sünde nicht ohne Zurechnung und Schuld gedacht werden kann, weil es für die Sünde höchstens eine Entschuldigung, aber keine Rechtfertigung geben kann: so bedarf er selber, wie wir Alle, der Sündenvergebung, und hätte in Demuth dies erkennen müssen. Wenn er nun aber dies nicht thut, wenn wir aus seinem Munde

*) Vgl. Daubs Judas Ischarioth, 2 H. 222 ff.

niemals das Sündenbekenntniß hören und die Klage über das Mißverhältniß zwischen dem, was er ist, und dem, was er sein sollte — ein Zugeständniß, eine Klage, die wir doch von allen denen hören, welche in der Menschheit die Edelsten und Besten gewesen sind; wenn wir statt dessen ihn den Geist verheißen hören, der die Welt strafen werde um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht (weil sie nicht an ihn geglaubt hat, und weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist*): so können wir auch keineswegs ihm jenes sogenannte maximum von Sittlichkeit beilegen, da er entweder verblendeter gewesen sein muß, als die Meisten, oder, was das Strafwürdigste ist, für etwas ganz Anderes sich hat ausgeben wollen, als was er war.

Wenn er in Wort und That, in Leben, Leiden und Tod sich den Gläubigen als den vollkommenen Heiligen erweist, so muß es allerdings eingeräumt werden, daß es für die Ungläubigen, welche sich dem Eindrucke seiner Heiligkeit nicht hingeben wollen, keinen zwingenden Beweis geben kann. Denn ein Hauptglied dieses Beweises ist die Erfahrung, welche Jeder selbst machen muß, indem er sich in dem Reiche Christi wiedergeboren werden läßt, wodurch er praktisch davon vergewissert wird, daß die Quelle, von welcher diese erlösenden und heiligenden Wirkungen ausgehen, nicht selbst durch die Sünde vergiftet sein kann.

Die gottmenschlichen Zustände.

§. 144.

So lange der Gottmensch sich in der Zeitlichkeit befindet, kann es nicht anders sein, als daß seine Offenbarung in gewissem Sinne mit seinem ewigen Wesen nicht in Uebereinstimmung ist. Freilich ist er in jedem seiner Augenblicke, was er nach dem Rathschlusse des Vaters sein soll; freilich hat diese Welt und diese Zeit (ὁ κόσμος οὗτος und ὁ αἰὼν οὗτος) keine Macht über ihn, aber es ist mit der zeitlichen Entwickelung gegeben, daß er, so lange er sich in der Geschichte befindet, sich in dem Gegensatz zwischen dem Stückwerk und Vollkommenen, zwischen der theilweise, verhältnißmäßig zurückgehaltenen Offenbarung seiner Herrlichkeit und der ungetheilten Fülle derselben befindet. Auch in dem heiligen Leben des Gottmenschen, als ein Offenbarungsleben betrachtet, ist ein ἐκ μέρους, das auf ein τέλειον hinweist. Er ist noch nicht verklärt, und derselbe, der da sagt: „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?“ derselbe sagt: „Was heißest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott.“ Er ist ohne Sünde, aber nicht gut (in dem

*) Joh. 16, 8 ff.

letzten und höchsten Sinne, in dem Sinne der Vollendung und Verklärung); denn obgleich er wesentlich mit dem Vater Eins ist, bewegt sein wirkliches Leben sich doch in der Sonderung der Geschichte, in dem zeitlichen Gegensatz und Kampf, ist insofern ein Leben außerhalb der Fülle und bewegt sich dieser entgegen. Darum unterscheidet die kirchliche Dogmatik mit gutem Grund seine Erniedrigung und seine Erhöhung (status exinanitionis und exaltationis *), jene als Ausdruck für sein Leben in Geschichte und Zeitlichkeit, diese als Ausdruck für sein Auferstehungsleben und Sitzen zur Rechten des Vaters, sein Dasein im Reiche der Ewigkeit, in der seligen Fülle, von wo aus er als das unsichtbare Haupt seiner Gemeinde Alles in Allem erfüllt und durch den Geist verklärt wird; sie deutet hin auf seine zweite Zukunft am Ende der Tage als auf das Ziel, wo seine Offenbarung erst seinem Wesen vollkommen entsprechen wird, wo wir, wie der Apostel sagt, ihn sehen werden, wie er ist **).

§. 145.

Aber dieser Gegensatz zwischen seiner Erniedrigung und Erhöhung findet schon innerhalb seines irdischen Lebens statt, welches sich durch einen Wechsel von Niedrigkeit und Majestät hindurch entfaltet. Wäre sein Leben nur eine unmittelbare Hoheitsoffenbarung, so wäre er nur ein irdischer Messias gewesen, wie ihn die fleischlich gesinnten Juden verlangten, ein Messias, der den Glauben und damit auch die Erlösung des Herzens überflüssig machte; seine Herrlichkeit wäre alsdann nicht wahrhaft die gottmenschliche Herrlichkeit gewesen, weil sie das Kreuz, den Ernst der Wirklichkeit umgangen hätte. Und wäre sein Leben nur ein Leben der Erniedrigung ohne Zeichen und Wunder gewesen, eine strebende Freiheit, in welcher die göttliche Herrlichkeit nie zum Durchbruch käme, so wäre es nicht die Offenbarung der Ewigkeit. Das oben bezeichnete Nicht-Uebereinstimmende beruht nun darauf, daß die Zustände der Hoheit mit den entgegengesetzten vereinigt sind, daß die Herrlichkeit des Eingeborenen also ebenso sehr verborgen als offenbar ist, ebenso sehr in κρύψις als in φανέρωσις. Derselbe, der auf

*) Phil. 2, 8. 9.
**) 1 Joh. 3, 2.

dem Berge verklärt wird, befindet sich auf den Straßen Jerusalems in gewöhnlicher Menschengestalt, muß von Sündern Widerspruch ertragen*), die an ihn nicht glauben, weil er ihnen nicht das Zeichen vom Himmel zeigt. Derselbe, der die erlösenden Wunderthaten verrichtet, den Lazarus von den Todten auferweckt, muß in Gethsemane im Gebete ringen, muß auf dem Kreuze die spottende Rede hören: „Ist er Gottes Sohn, so steige er nun vom Kreuze, daß wir sehen und glauben." Aber grade diese Zustände der Erniedrigung, welche die Zustände des tiefsten Gehorsams, der tiefsten Demuth, Geduld und Sanftmuth sind, bedingen die Zustände der Herrlichkeit und der Verklärung. Denn der König der Heiligkeit darf nicht wie ein irdischer Sieger willkürlich seine Herrlichkeit als einen Raub zur Schau tragen; jede Offenbarung der Herrlichkeit ist für ihn durch den tiefsten Gehorsam bedingt, so daß es im höchsten Sinne von ihm selbst gilt: „Wer sich selbst erhöhet, der soll erniedrigt werden!" Auf dieser zwiefachen Beschaffenheit der gottmenschlichen Zustände beruht es, daß der Gottmensch in der Zeitlichkeit für seine Wahrheit keinen zwingenden Beweis geben kann, sondern daß die Wahrheit in ihm nur mit dem Auge des Glaubens gefaßt werden kann. Die Vorstellung von diesen Zuständen der Erniedrigung, in welchen die Herrlichkeit verschleiert und verborgen wird, ist mit eingeschlossen in der Benennung „des Menschen Sohn," wie er so oft mit einer besondern Betonung sich selbst nennt, ja bisweilen mit einer Betonung heiliger Trauer. Denn wie er dies als Gipfel seiner Liebesoffenbarung weiß, daß er als des Menschen Sohn offenbart ist, so weiß er auch, daß von dieser Seite die Verkennung und das Aergerniß kommt. Wir finden deshalb auch, daß Viele seiner Zeitgenossen, welche nur auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung sich von der Wahrheit vergewissern wollten, dieselben Zweifel und Einwendungen vorgebracht haben, die nachher von denen vorgebracht sind, welche meinen, sie würden wohl glauben, wenn sie nur selbst Augenzeugen gewesen wären. Aber wenn die fleischlich gesinnten Augenzeugen durch Zeichen und Wunder des Glaubens habhaft geworden zu sein wähnten, so entschwand er ihnen wieder, indem die entgegengesetzte Seite in dem Leben des Gottmenschen, indem die Zustände der Erniedrigung hervortraten, und daran

*) Hebr. 12, 3.

knüpften sich dann die Zweifel und Einwendungen. „Ist er nicht der Zimmermann, Mariä Sohn, und der Bruder Jakobi und Joses und Judä und Simonis? Sind nicht auch seine Schwestern allhie bei uns? Und sie ärgerten sich an ihm" *).

Anm. Der oben bezeichnete Wechsel von Erniedrigung und Herrlichkeit, von κρύψις und φανέρωσις drückt ein allgemeines Gesetz aus, welches für jede zeitliche Offenbarung der Wahrheit, namentlich für jede Offenbarung der göttlichen Vorsehung gilt. Zeitlichkeit kann nicht gedacht werden ohne eine Incongruenz zwischen Idee und Erfahrung, jedoch nicht als ob die Versöhnung zwischen Idee und Erfahrung unmöglich wäre, oder als ob zwischen diesen beiden ein unversöhnlicher Widerspruch wäre: sondern in dem Sinne, daß der Gegensatz zwischen Idee und Erfahrung doch erst durch die Zeit und den in der Zeit sich vollziehenden Geisteskampf und Freiheitskampf gelöst werden soll. Andrerseits muß es in der zeitlichen Entwickelung zu solchen Punkten kommen, wo Zeit und Ewigkeit einander decken, wo die Erfahrung ihre Verklärung, ihre Transfiguration in die ewige Wahrheit findet; denn sonst würde die zeitliche Entwickelung nur den fortschreitenden Kampf der Wahrheit, nicht aber den fortschreitenden Sieg derselben darstellen, und der Wahrheit würden die Ruhepunkte fehlen, in welchen sie mitten in der Zeit das Aufhören der Zeit anticipirt. Aber grade weil diese Ewigkeitsoffenbarung eine Offenbarung in Zeitlichkeit ist, kann sie nur momentan und verschwindend sein und muß im Glauben festgehalten werden; denn die Erfahrung bietet wieder eine Mannigfaltigkeit von Zeichen, welche als Zeugnisse für das Gegentheil gebraucht werden können. Und obgleich das Kommen Christi der unzweideutigste Beweis für die Vorsehung Gottes, der Licht- und Glanzpunkt derselben ist, so ist es, doch diesem allgemeinen Gesetz unterworfen; ja auch in dieser Beziehung können wir sagen, daß Christus die Fülle des Gesetzes ist, weil das Gesetz der Zeitlichkeit, der Gegensatz zwischen dem Offenbaren und Verborgenen in der Vorsehung des Vaters mit dem Gerechten, Alles was trösten und stärken, und Alles, was Aergerniß verursachen kann, hier in seiner äußersten Spitze dargestellt ist. Fordern, daß Christus mitten in der Zeit für seine Wahrheit zwingende Beweise geben solle, heißt die unvernünftige Forderung aufstellen, daß er mitten in der Zeit so sich offenbare, wie er erst am Ende der Tage kommen wird, wenn diese Zeitlichkeit in Himmel und Hölle geschieden werden soll, wo alle Zweideutigkeit aufgehoben ist; heißt fordern, daß er nicht ein Zeichen sei, dem widersprochen werde, daß er nicht Vielen zum Falle und zum Auferstehen sei, weil alsdann von Glauben und Unglauben nicht die Rede sein könnte. Und was von dem Herrn gilt, gilt auch von seinem Evangelium und seiner Kirche. Die christliche Kirche muß in der Geschichte sich durch einen fortgesetzten Wechsel von κρύψις und φανέρωσις, von Zuständen der Erniedrigung und Herrlichkeit hindurch

*) Mark. 6, 3.

entwickeln. Wie viele Zeichen und Wunder die Kirche auch in der Geschichte abgelegt hat, wie viele Momente auch da gewesen sind, da die Sonne des Christenthums am Himmel der Geschichte strahlend gestanden: so müssen doch auch in der Geschichte der christlichen Kirche partielle, ja totale Sonnenfinsternisse eintreten, die dem Unglauben als Stützpunkte dienen können, während sie andererseits dazu dienen sollen, „der Heiligen Geduld und Glauben“*) zu entwickeln.

§. 146.

Die gläubige Betrachtung erkennt denselben Christus in der Erniedrigung und in der Hoheit, erkennt, daß die menschliche Natur in ihm niemals so hervortritt, daß sie die göttliche verläugnet, die göttliche niemals so, daß sie die menschliche verläugnet — daß es also keinen Augenblick in seinem Leben giebt, da die Sonderung der Natur eine Trennung geworden ist. Er stellt die Endlichkeit der menschlichen Natur dar, soweit dieselbe dargestellt werden darf, indem er nämlich in Allem versucht worden ist, gleichwie wir, doch ohne Sünde. Denn nur die Sünde ist der wirkliche Abfall der menschlichen Natur von der göttlichen, während die endliche Entwickelung, oder seine Entwickelung in Knechtsgestalt, nur den Gegensatz und die Spannung mit sich bringt, ohne daß es in der Natur dieser Entwickelung läge, daß das Band der Einheit zerreißen muß. Daß aber das Band zwischen der göttlichen und menschlichen Natur niemals zerrissen ist, sondern selbst in den Zuständen der tiefsten Erniedrigung im Verborgenen da gewesen ist, das wird dadurch offenbar, daß er aus jeder Versuchung verklärt und verherrlicht hervorgegangen ist. Selbst da er am Kreuze ausrief: „Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen!“ selbst da war es nicht zerrissen. Zwar bezeichnet dieses Wort die äußerste Gränze für die Sonderung der Naturen, ist ein Ausruf der sich selbst überlassenen, leidenden und ringenden Menschennatur. Es bezeichnet nicht nur den Schmerz über den Widerspruch zwischen der äußeren Wirklichkeit und dem inneren Bewußtsein des Gerechten, drückt nicht nur die Empfindung der ganzen fürchterlichen Macht der sinnlichen Erfahrung, die scheinbar über das Ewige siegt, aus, ein Schmerz, von dem die Heiligen und Frommen aller Zeiten durchdrungen gewesen sind, ohne daß sie deshalb das ewige Ideal, was sie in ihrem

*) Offenb. 13, 10.

eigenen Innern trugen, aufgegeben hätten. Es bezeichnet einen größeren Schmerz, nämlich eine innere Gottverlassenheit, welchen die Gerechten und Heiligen auch kennen und welchen sie als denjenigen Zustand bezeichnet haben, da ein Mensch ohne den Trost Gottes ist*). Denn nicht nur in den äußeren Zuständen der Heiligen, sondern auch in ihren inneren seelischen Zuständen und Stimmungen muß da ein Wechsel von κρύψις und φανέρωσις, von Dunkelheit und Verklärung, von Leere und Fülle sein. Die seligen Stunden, in welchen die Seele mit dem Troste Gottes erfüllt wird, mit himmlischem Frieden und Freude, in welchen sie mit Leichtigkeit alle Trübsale tragen, weil der Geist ihnen reichlich Ersatz giebt, diese Stunden müssen mit den Stunden der Dunkelheit und der Oede wechseln, wo Gott scheinet fern zu sein, weil der Trost und die Freude fern ist, welche aber die Bedeutung haben, durch Prüfung und Geduld und Harren eine höhere Vollkommenheit und Verklärung zu bedingen. Denn, wie Thomas a Kempis sagt: „Es ist nicht schwer, allen menschlichen Trost zu verschmähen, wenn man einen besseren, nämlich den göttlichen hat; aber groß, sehr groß ist es, sowohl des menschlichen als des göttlichen Trostes entbehren zu können und um der Ehre Gottes willen gerne mit seinem Herzen umherirren zu wollen, wie Einer, der aus dem Lande des Trostes verbannt ist. Was ist es denn Großes, heiter und andächtig zu sein, wenn man die kommende Gnade empfindet? Solche Stunden des Trostes und der angenehmen Gefühle wollen wohl Alle gern haben; und es ist kein Wunder, daß der die Last nicht fühlt, der von dem Allmächtigen getragen und von dem höchsten Führer geleitet wird. Aber der wirkliche Fortschritt in dem geistigen Leben besteht nicht allein darin, daß die Gnade dich mit Trost erfüllt, sondern auch darin, daß du, wenn die Gnade dich verläßt, in Demuth und Selbstverläugnung es geduldig trägst, ohne daß doch dein Eifer im Gebete erkaltet, deine Lust am Guten abnimmt.“ So gewiß nun Christus in Allem versucht werden mußte gleichwie wir, doch ohne Sünde, so gewiß muß auch in seinem inneren Leben dieser Wechsel von den Zuständen der Dunkelheit und Verklärung, der Leere und der Fülle sein. Obgleich er niemals allein, sondern der

*) Vgl. den schönen Abschnitt bei Thomas a Kempis in der Nachfolge Christi: „Von der Entbehrung alles Trostes.“

Vater immer bei ihm war, obgleich die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnte, dennoch hat er nicht nur solche Zustände gekannt, in welchen die Fülle die irdische Beschränkung durchbrach und der Eingeborene selig an der Brust des Vaters ruhte, sondern auch solche Zustände, wo die Fülle der Gottheit in die verborgenen Tiefen seines Wesens zurückgetreten, nur im Grunde seines Daseins war, während er in seiner seelischen Wirklichkeit den Kampf der Geduld kämpfen mußte. Diese Zustände der Leere sind es, welche in den Stunden des Leidens und Sterbens zusammengedrängt werden, und welche in jenen Worten des alten Psalms, mit denen er bezeichnete, was er am Kreuze empfand, ihren Ausdruck haben. In jenem Augenblicke war die Fülle der Gottheit in der tiefsten Verborgenheit, war sie nur im Grunde; in jenem Augenblicke war da eine innere Sonnenfinsterniß; aber nicht war da irgend eine Veränderung noch Schatten von Wechsel in seiner Sündlosigkeit und Heiligkeit. Denn es ist nicht die Klage des Ungeduldigen, welche hier vernommen wird, nicht des Zweifelnden, der sich selbst und seine Sache aufgiebt, sondern des geduldig Leidenden, der da weiß, daß auch dieses Wort der Schrift an ihm erfüllt werden muß, damit der Rathschluß des Vaters vollzogen werden könne, der da weiß, daß alle Leiden der Heiligen in den Kelch, den er jetzt leeren muß, zusammengedrängt werden müssen, also auch dieses Leiden der inneren Dunkelheit der Seele. Grade indem er seinen Schmerz in einem Schriftwort ausspricht, giebt er zu erkennen, daß er sich unter der Oekonomie der göttlichen Rathschlüsse befindet, wie es auch deutlich erhellt aus den Worten: „Es ist vollbracht!"

§. 147.

Wie die menschliche Natur Christi niemals die göttliche verläugnet, so verläugnet seine göttliche Natur niemals die menschliche. Die Offenbarung der göttlichen Natur in der menschlichen enthüllt die Bedeutung der menschlichen Natur als des Mittelpunktes der Schöpfung, als derjenigen Natur, in welcher der Himmel mit der Erde, Gott mit der Creatur sich zusammenschließt. Seine Wunderthaten sind Zeichen, daß des Menschensohn der Herr der Natur ist, Zeichen von der Einheit der Freiheit und der Natur. Darum ist seine Macht über die Natur keine willkürliche, unbeschränkte Macht, sondern hat in der Heiligkeit ihre innere Schranke, und die Aus-

übung dieser Macht ist durch seinen Gehorsam gegen den Willen des Vaters bedingt. Die Auferstehung von den Todten widerspricht nicht der wahren Menschennatur, sondern ist die Verklärung derselben, die Auflösung von dem Räthsel des Lebens und des Todes. Durch seine Himmelfahrt legt er nicht die menschliche Natur ab, sondern, aufgenommen zur Rechten des Vaters, wo alle Mächte und Kräfte ihm unterworfen sind, bleibt er fortwährend der himmlische Adam*), zu dessen Bild seine Gemeinde heranwachsen soll, und als „des Menschen Sohn" wird er wieder kommen zu richten die Lebendigen und die Todten**). Sie werden Alle gerichtet werden von des Menschen Sohn, von ihrem eigenen Ideal, ihrem ewigen Vorbilde.

Das Mittleramt Christi und sein Werk.

§. 148.

Als der weltvollendende und welterlösende Mittler ist Christus gekommen, um ein neues Gottesverhältniß, einen neuen Bund zu begründen, um zu stiften — nicht nur ein neues Gottes*bewußtsein*, sondern ein neues Leben in Gott, wodurch die abnorme Entwickelung des Menschengeschlechts unterbrochen und die neue Entwickelung durch fortgehende Aufhebung der Sünde eingeleitet wird. Sein Mittleramt läßt sich daher unter dem dreifachen Gesichtspunkt des prophetischen, hoheprieſterlichen und königlichen Amtes betrachten. Wie der Prophet unter dem alten Bunde mit dem Zeugniß der Wahrheit auftrat; wie der Hoheprieſter das Opfer für die Sünden des Volkes darbrachte; wie der König Israels das Volk Gottes schützte und schirmte: so müssen diese mittlerischen Grundthätigkeiten in dem Messias sich sammeln, in ihm ihre Vollendung und geistige Verklärung finden. Er wird der Mittler des neuen Bundes durch sein Zeugniß, durch seine Versöhnung und durch die Stiftung eines Reiches, dessen ewiger König, dessen Herr und Haupt er ist.

Das prophetische Amt Christi.

§. 149.

Die Offenbarung tritt durch das *Wort* an den Menschen heran, und Christus muß daher als ein Prophet im Volke auftre-

*) 1 Kor. 15, 49.

**) Luc. 21, 27.

ten. Der Prophet ist mehr als ein Lehrer des Wortes Gottes. Ein Lehrer des Wortes Gottes legt nur aus, erklärt und bezeugt nur das in der Offenbarung Gegebene. Der Prophet dagegen bringt ein Neues, sein Auftreten bezeichnet immer einen neuen Wendepunkt, und das prophetische Wort ist selbst eine geschichtliche That in der bösen Zeit, ein richtendes, erlösendes und versöhnendes Wort, um die Zeiten zu reinigen und umzubilden. Der Prophet steht mitten auf dem bewegten Strom des Volkslebens und der Geschichte und verkündigt die fortgehende Erfüllung des ewigen Rathschlusses Gottes. Er steht in der Mitte von dem Vergangenen und Zukünftigen, und wie er zeigt, daß die Typen der Vergangenheit in der Gegenwart erfüllt werden, so spricht er in der Gegenwart Gesichte des Zukünftigen aus.

§. 150.

Während die alten Propheten nur relative Entwickelungspunkte in der Oekonomie der Vorbereitung bezeichnen, so verkündigt Christus eine ganz neue Oekonomie, deren Haupt er selbst ist. Sein prophetisches Auftreten bezeichnet den absoluten Wendepunkt der Zeiten, und in der Fülle der Zeit spricht er die Fülle aller Weissagung aus. Dies läßt sich auch so ausdrücken, daß die Weissagung Christi das Ende der Weissagung ist, daß nämlich nach ihm keine wesentliche neue Weissagung erwartet werden kann, sondern daß jede folgende nur eine Verklärung und Entfaltung jener ist.

§. 151.

Er tritt im Volke auf und predigt Gesetz und Evangelium. Wie schon die alten Propheten, im Gegensatz zu der fleischlichen Auffassung der Priesterschaft und der Menge, immer aufs Neue den geistigen Sinn des Gesetzes wiederbeleben, von der Beobachtung des Buchstabens, der äußeren Gebräuche auf die Forderungen des Geistes zurückführen mußten, so verkündigt auch er im Gegensatz zu der Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, das Gesetz der Geistigkeit und Innerlichkeit, erklärt das mosaische Gesetz, nicht um dasselbe aufzulösen, sondern um es zu erfüllen. Und wie die alten Propheten dem Gesetze die Verheißungen der Gnade Gottes hinzufügten, so auch Christus, indem er sich selbst nicht nur als das

Ende des Gesetzes, sondern auch als das Ende der Verheißung darstellt. Denn das ist der Unterschied zwischen Christus und den alten Propheten, daß der Mittelpunkt in dem Zeugnisse Christi seine Selbstverkündigung ist, das Zeugniß von sich selbst als dem Mittler zwischen Gott und der Welt. Er zeugt von sich selbst als aller Gnaden Fülle: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken"*). Er zeugt von sich selbst als der Fülle des Gesetzes: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Im schärfsten Gegensatz zu dieser Welt zeugt er von dem Himmelreich, das nicht von dieser Welt ist, und spricht die Theilnahme an diesem Reich, den Glauben an seine Person als unumgängliche Bedingung für die Seligkeit aus. Diesem Zwecke gegenüber haben alle anderen Zwecke nur endliche Bedeutung und sollen unbedingt aufgeopfert werden, wenn das Reich Gottes es erfordert. Darum vergleicht er das Himmelreich mit der Einen köstlichen Perle, für welche ein Kaufmann alles, was er hat, weggiebt**). Denn was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele. Darum sagt er, daß, wer Vater und Mutter mehr liebe denn ihn, sei seiner nicht werth, daß, wer die Hand an den Pflug lege und zurück sehe, nicht geschickt sei zum Reiche Gottes; und zu Einem, der als Jünger ihm folgen, vorher aber seinen Vater begraben will, spricht er: „Laß die Todten ihre Todten begraben; gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes"***).

§. 152.

Wie die alten Propheten heilige Gesichte der Zukunft aussprachen, so auch Christus. Aber auch in seiner Verkündigung der Zukunft ist seine Selbstverkündigung der Mittelpunkt, indem er von sich selbst weissagt, als von dem, der da wieder kommen werde zu richten die Lebendigen und die Todten. Die apokalyptischen Reden†) sind gleichsam die entfaltete Blume der Prophetie und die neue Weltanschauung eröffnet sich hier in ihren Grundzügen. Auf diesem Höhepunkt der Weissagung spricht er die Grundbedeutung

*) Matth. 11, 28.
**) Matth. 13, 45—46.
***) Luc. 9, 60 ff.
†) Matth. 24. Marc. 13. Luc. 17, 21.

der Zeitlichkeit und Geschichte aus. Weder die Vorstellung von einem Kreislauf, noch die von einem Fortschritt in's Unendliche, besteht vor seinem prophetischen Blick; die zeitliche Entwickelung hat ein bestimmtes Endziel, wo die Gestalt dieser Welt von einem neuen Himmel und einer neuen Erde abgelöst werden soll; und in diesem Gegensatz zwischen der jetzigen und der zukünftigen Welt, zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, soll seine Gemeinde ihr Leben auf Erden leben. Die Vorstellung aber, welche dem natürlichen Herzen so anziehend ist, von einer harmonisch, ruhig fortschreitenden Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden, ist seinem prophetischen Blicke fremd. Denn zwar soll das Reich Gottes in der Welt in der Stille wachsen und als ein Sauerteig die Masse durchdringen; aber die Welt steht vor Christo da nicht nur als das Natürliche, welches veredelt, verklärt und vollendet werden soll, sondern zugleich als die Welt, welche im Argen liegt, welche dem Evangelium einen feindlichen, ja dämonischen Widerstand leistet. Die Grundbedeutung der Zeitlichkeit ist daher der Kampf zwischen den zwei Principien, zwischen Christo und dem Fürsten dieser Welt, zwischen dem Reich der Heiligkeit und dem falschen Weltreich, ein Kampf, an dem alle Seelen Theil nehmen sollen, genöthigt werden sollen, Partei zu nehmen, indem Jeder, der nicht mit ihm ist, wider ihn ist*) — ein Kampf, in welchen alle Mächte und Geister des Daseins verwickelt sind. Daß dieser Gegensatz mehr und mehr offenbar werde, ist das Ziel der Entwickelung. Und weit davon den philosophischen Traum von dem ewigen Frieden, der als eine Folge von der fortschreitenden Aufklärung und Bildung des Menschengeschlechts hier auf Erden eintreten sollte, zu bestätigen, bestätigt er vielmehr die nordische Ragnaroksmythe, daß in den letzten Zeiten auf Erden ein Verderben, ein Streit und eine Drangsal sein werde, wie seit Anbeginn der Welt nicht gewesen ist. Nur durch den härtesten Kampf soll die Vollendung und Verklärung hervorbrechen.

Anm. Grade weil der Grundgegensatz des Lebens als Gegensatz zwischen dem Himmelreich und dieser Welt vor dem Herrn dasteht, weissagt er Nichts über den Fortschritt des Menschengeschlechts in Cultur und Bildung. Der Gegensatz, auf welchen es in der Weissagung ankommt, ist nicht derjenige

*) Matth. 12, 30.

zwischen dem Geist und dem Geistlosen, in welchem die Cultur sich bewegt, sondern der Gegensatz zwischen Weltgeist und Heiligem Geist. Der gangbare Humanismus, welcher die Geschichte nur als eine fortgehende Culturentwickelung auffaßt, als den fortgehenden Sieg des Geistes und der Vernunft über die Natur, über die Materie und den Stoff, über das Geistlose und Unvernünftige, ist im Wesentlichen nicht über den Hellenismus hinausgekommen, indem er den Alles entscheidenden Gegensatz zwischen Weltgeist und Heiligem Geist nicht erkennt, es nicht einsieht, daß ein mächtiger Weltverstand und eine großartige Cultur in dem Dienst des Princips stehen kann, das gegen das Reich Gottes arbeitet — was namentlich in dem Begriff der falschen Prophetie liegt, die keineswegs identisch ist mit der geistlosen. Die Mächte der Cultur und Bildung sind Zwischenmächte, welche ihre Bedeutung nur durch das Verhältniß bekommen, in welchem sie zu den beiden Principien stehen, die in der Geschichte um die Herrschaft streiten, und um welche das Menschenleben, bewußt oder unbewußt, sich bewegt.

§. 153.

Obgleich das Wissen Christi nicht Allwissenheit, sondern ein beschränktes Wissen ist, ist es nichts desto weniger das vollkommene Wissen. Obgleich er zeugt, daß der Sohn nicht Zeit und Stunde wisse, sondern der Vater dieses seiner Macht vorbehalten habe*), zeugt er doch auch, daß Himmel und Erde vergehen werden, seine Worte aber werden nicht vergehen**). Dieser Gegensatz zwischen dem Unbeschränkten und dem Beschränkten in seinem Wissen wird nur durch den Begriff des centralen, grundbildlichen Wissens gelöst. Auch in seinem Wissen ist die äußere Unendlichkeit in die innere umgesetzt, und wie seine Person nicht der Inbegriff aller relativen Vollkommenheiten ist, so ist sein Wissen nicht der Inbegriff aller relativen Wahrheiten, sondern der ewigen Grundwahrheit. Indem er der Mittelpunkt aller Creatur ist, in welchem nach dem Wohlgefallen des Vaters alle Fülle wohnen sollte, ist sein persönliches Bewußtsein unzertrennlich von der grundbildlichen Gotteserkenntniß, Menschenerkenntniß und Welterkenntniß. Indem er auf persönliche, existentielle Weise die Geheimnisse des Reiches Gottes weiß, weiß er auch die Geheimnisse des menschlichen Herzens; und auf Grund des mysteriösen Verhältnisses, in welchem er zu jedem menschlichen Herzen steht, muß jeder Mensch, der innerhalb des Umkreises seiner persönlichen Wirkungen kommt, ihm offenbar und

*) Marc. 13, 32.
**) Matth. 24, 35.

durchsichtig werden, sei es ein Nicodemus oder eine Samariterin, sei es ein Nathanael oder ein Judas. „Er kannte sie alle, und bedurfte nicht, daß jemand Zeugniß gäbe von einem Menschen, denn er wußte wohl, was im Menschen war.“*) Und wie er weiß, was in dem menschlichen Herzen ist, so weiß er auch, was in der Welt ist, indem er mit seinem untrüglichen Weisheitsauge die himmlischen, irdischen und dämonischen Mächte durchschaut, durch welche die Zeitlichkeit und die Entwickelung des Lebens in der Zeitlichkeit bestimmt wird, Mächte, welche nicht in der Zeit sterben, sondern nach jedem zurückgelegten Zeitraum aufs neue kämpfend emporsteigen und durch eine Reihe historischer Krisen dem letzten großen Weltgericht entgegengehen. Seine Prophetie ist daher der Schlüssel zu der schließlichen Erklärung nicht nur der Kirchengeschichte, sondern auch der Weltgeschichte, ja selbst der Natur.

Anm. Wie Er selbst das menschgewordene Wort Gottes ist, so ist auch das Wort, das er ausspricht, ein göttliches Wort auf menschliche Weise. Er redet in Gleichnissen und Bildern, und dadurch wird die göttliche Wahrheit im tiefsten Sinne menschlich, faßlich für das Gewissen nicht nur der Weisen, sondern auch der Einfältigen. „Ich preise dich, Vater, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen offenbaret.“**) Dies ist der wahre Begriff der Accommodation (*συγκατάβασις*, ein Herabsteigen, eine Anbequemung an die Beschränktheit des menschlichen Fassungsvermögens). Der rationalistische Begriff von der Accommodation, dem zufolge Christus zwei Wahrheiten geführt habe, eine geheime und eine öffentliche, widerspricht dem Begriff der Offenbarung. „Hätte er ein besseres Evangelium gehabt, er hätte es uns gegeben“, sagt Luther. Daß es dagegen Solches gab, das er den Jüngern nicht sagen konnte, weil sie es noch nicht tragen konnten,***) und daß überhaupt in den Reden Christi Worte sind, welche Niemand noch völlig gefaßt hat, das ist mit dem Begriff der Oekonomie nothwendig gegeben.

§. 154.

Er redet gewaltiglich (mit Autorität) und nicht wie die Schriftgelehrten†). Dies gilt von jedem wahren Propheten, in besonderem Sinne aber von dem Eingeborenen. Denn die Quelle

*) Joh. 2, 24. 25.
**) Matth. 11, 25.
***) Joh. 16, 12.
†) Marc. 1, 22.

der Autorität des Wortes Christi ist nicht die Inspiration, wie bei den Propheten, sondern die Incarnation. Die Inspiration setzt einen ursprünglichen Gegensatz zwischen Gott und Mensch voraus. Der Prophet befindet sich ursprünglich in dem sündhaften Naturleben, und muß durch den Geist Gottes in den höheren Gesichtskreis hineingerückt werden; er hat ursprünglich befleckte Lippen, und muß dadurch geweiht werden, daß der Seraph seine Lippen mit der glühenden Kohle vom Altar berührt*). Christus dagegen redet als derjenige, der ursprünglich im Vater ist und der Vater in ihm; daher heißt es: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren;" und selbst im Verhältniß zu den Propheten heißt es: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooß ist, der hat es uns verkündiget.**) Seine Autorität ist daher größer als die aller Propheten: „Wahrlich, wahrlich, Ich sage euch!" Aber obgleich er mit dieser unbeschränkten Autorität redet, fordert er doch nicht den Gehorsam und die Folgsamkeit der Knechtschaft, sondern den der Freiheit, der Innerlichkeit. „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden." So Jemand will Gottes Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede"***).

§. 155.

Er ist ein Prophet, mächtig nicht nur in Worten, sondern auch in Thaten†). Während die Wundergabe bei den alten Propheten nur etwas Vorübergehendes ist, ist die Wundergabe Christi in seiner Person, in seiner kosmischen Bedeutung gegründet. Seine Worte und seine Wunderthaten sind verschiedene Seiten desselben, der Offenbarung des Grundwunders der Incarnation. „Gehet hin und verkündigt Johanni, was ihr sehet: die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Todten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt." Sein Wort, seine Lehre ist selbst eine wunderbare That mitten in dieser Ordnung

*) Jes. 6.
**) Joh. 1, 18.
***) Matth. 5, 6. Joh. 7, 17.
†) Luc. 24, 19.

der Natur, und jede seiner Thaten ist ein sichtbares Wort, ein Zeichen von dem wunderbaren Ursprung des Evangeliums. Der fleischliche Wunderglaube wird von ihm getadelt*), weil diejenigen, welche das Wort mißverstehen, auch das Wunder mißverstehen und bald an seiner Erniedrigung sich ärgern werden. Darum weist er nicht bloß auf das Zeugniß der Wunder hin**), sondern auch auf das Zeugniß des Geistes in des Menschen Brust, so wie auf die Zeichen der Zeit, welche durch die Geschichte die Weissagung bestätigen werden. Aber die Wirkung seines Wortes ist stets durch den ganzen Eindruck seiner Persönlichkeit bestimmt; und die Annahme oder Verwerfung des Wortes ist von der Annahme oder Verwerfung seiner Person nicht zu trennen.

Das hohepriesterliche Amt Christi.

§. 156.

Das prophetische Amt weist auf das hohepriesterliche hin, welches der Ausdruck ist für die Idee der Versöhnung. Alles Priesterthum und alle Opfer in den vorchristlichen Religionen haben in dieser Idee ihre tiefste Wurzel. Wie aber Christus das Ende und die Fülle der Prophetie ist, so findet auch alles Priesterthum und alle Opfer ihr Ende und ihre Fülle in ihm, der zugleich der wahre Hohepriester und das wahre Opfer ist. Denn keine Creatur, geschweige denn eine sündhafte Creatur, sondern nur der Sohn kann der versöhnende Mittler zwischen Gott und der sündigen Creatur, der Stifter des neuen Bundes sein***).

§. 157.

Die Nothwendigkeit der Versöhnung ist mit der Trennung gegeben, welche durch die Sünde zwischen Gott und Mensch gesetzt ist. So gewiß diese Trennung nicht nur für den Menschen, sondern auch für Gott Bedeutung hat, so gewiß ist auch die Nothwendigkeit der Versöhnung nicht nur eine menschliche, sondern eine göttliche Nothwendigkeit. Nicht soll das heißen, daß durch die Versöhnung eine Veränderung in dem Wesen Gottes (rein metaphysisch

*) Joh. 4, 48.
**) Joh. 5, 36.
***) Vgl. den ganzen Hebräerbrief.

betrachtet) vorgehe; denn aus dem göttlichen Wesen ist es ja, daß die Versöhnung hervorgeht; in der ewigen Liebestiefe, woselbst keine Veränderung noch Schatten von Wechsel ist, ist ja der Rathschluß der Versöhnung gefaßt*). Nicht soll es heißen, daß durch die Versöhnung eine Veränderung in dem wesentlichen Grundverhältnisse Gottes zur Welt vorgehe; denn mittelst der ewigen Logosgegenwart in der Welt bleibt Gott fortwährend in wesentlicher Einheit mit der abgefallenen Welt, die ihres Abfalles ungeachtet doch seine Welt zu sein fortfährt. Allein nichts desto weniger muß gesagt werden, daß nicht nur der Mensch es ist, welcher versöhnt werden soll, sondern daß Gott selbst ein versöhnter Gott werden muß**). Denn das wirkliche Liebesleben Gottes in seiner Welt ist durch die Sünde gehemmt; und darum schwebt die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit als eine Forderung, der kein Genüge geschehen ist, über der Welt der Ungerechtigkeit, welche Forderung der Ausdruck dafür ist, daß die göttliche Liebe, welche in der Welt wirklich geoffenbart sein sollte, im Grunde verbleiben muß, daß Gott seine Liebesoffenbarung in der Tiefe der Möglichkeit zurückhalten muß, anstatt dieselbe in die Welt ausströmen zu lassen.

Anm. Der Begriff der Versöhnung ist daher zu bestimmen als die Lösung eines Gegensatzes in dem eigenen Offenbarungsleben Gottes oder des Gegensatzes zwischen der Liebe Gottes und der Gerechtigkeit Gottes. Obgleich diese Eigenschaften wesentlich Eins sind, besteht doch wegen der Sünde eine Spannung zwischen diesen beiden Bestimmungen in dem göttlichen Wesen. Denn ungeachtet Gott ewig die Welt liebt, ist sein wirkliches Verhältniß zu der Welt doch kein Liebesverhältniß, sondern nur ein Verhältniß der Heiligkeit und Gerechtigkeit, ein Verhältniß des Gegensatzes, da die Einheit gehemmt und zurückgedrängt ist. Es besteht also ein Widerspruch zwischen dem wirklichen Verhältniß Gottes zu der Welt und seinem wesentlichen Verhältniß, ein Widerspruch, der nur gelöst werden kann, wenn das hemmende Princip, wenn die Sünde in der Menschheit wirklich vernichtet wird. Dieses Unbefriedigte in dem Verhältnisse Gottes zu der Welt drückt sich in der Vorstellung von dem Zorne Gottes aus, eine Vorstellung, welche nicht bloß anthropopathisch ist, sondern der Ausdruck für das göttliche Pathos, welches mit dem Begriffe einer zurückgehaltenen, einer gehemmten und in Ungerechtigkeit aufgehaltenen Liebesoffenbarung

*) Eph. 1, 5. 1 Pet. 1, 20.

**) Conf. Aug. III. Ut reconciliaret nobis patrem. XX. quod propter Christum habeant placatum deum.

nothwendig gegeben ist. Denn der Zorn ist die heilige Liebe selbst, insofern diese sich dadurch gehemmt fühlt, daß sie das Wesen von sich abgewandt findet, mit welchem sie in Gemeinschaft treten will. Diese gehemmte Liebesoffenbarung, welche von einer Seite aus als Zorn zu bezeichnen ist, läßt sich von einer anderen Seite als eine Betrübniß in dem heiligen Geist der Liebe bezeichnen, und dadurch geht der Zorn in die Barmherzigkeit über. Nur wo von dem Zorne Gottes die Rede ist, kann auch von der Barmherzigkeit Gottes die Rede sein. Daß das heidnische Alterthum von der Liebe Gottes keine Vorstellung hat, beruht darauf, daß es kein lebendiges Gefühl davon hat, daß die Welt unter dem Zorne ist; Plato und Aristoteles erheben sich nur zu der dürftigen Bestimmung, daß Gott nicht neidisch sei; und alles moderne Gerede von der affectlosen Liebe kommt im Grunde nicht weiter. Das Alte Testament dagegen predigt in den Psalmen und Propheten fast auf jedem Blatte von dem Zorne des Herrn, der da sei ein verzehrendes Feuer, predigt aber auch, daß des Herrn Barmherzigkeit und Gnade groß, und seine Liebe wie Mutterliebe sei.

Daß nicht nur der Mensch es sei, sondern Gott selber, der versöhnt werden soll, widerspricht nur dem todten, nicht aber dem lebendigen Begriff der Unveränderlichkeit Gottes. Denn soll die Unveränderlichkeit Gottes nicht bloß ein leerer und inhaltsloser Gedanke sein, so kann sie den Begriff einer Lebensbewegung in Gott, durch welche hindurch Gott sich einem freien Wechselverhältniß zu seiner Creatur unterwirft, nicht ausschließen. Und obgleich die Eigenschaften Gottes im Grunde allerdings Eins sind, so müssen dieselben doch, wenn diese Einheit nicht leer und nichtssagend sein soll, als verschiedene Momente in der göttlichen Lebensbewegung aufgefaßt werden, und ihre lebendige Offenbarung in der sittlichen Weltordnung muß durch das freie Verhältniß der sittlichen Wesen bedingt sein. Nun drückt die Gerechtigkeit das Verhältniß des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch aus; will man aber nicht die Wirklichkeit der Sünde läugnen, so muß erkannt werden, daß dieses Verhältniß des Gegensatzes durch die Sünde der Art geworden ist, daß das Verhältniß der Einheit gehemmt und gestört ist. Und doch muß Gott grade nach der Unveränderlichkeit seiner Natur verlangen, daß dieses Verhältniß der Einheit zu Stande komme. Eine bloße Erklärung der Sündenvergebung, ohne wirkliche Aufhebung der Sünde, würde nur eine Scheinversöhnung sein; und lieber möchte die ganze Welt zu Grunde gehen, als daß Gott die ewigen Gesetze seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit verletzen sollte. Die heilige Liebe, welche auf das Herz des Menschen eine unbedingte Forderung hat, muß im Gewissen sich kundthun als der nicht abzuweisende Gläubiger, der da anklopft, damit seine Forderungen befriedigt werden. Die Schuld muß bezahlt werden; da aber der Mensch dazu keine Auswege hat, so muß die ewige Liebe selbst einen Ausweg gefunden haben; es ist so weit davon, daß eine wirkliche Versöhnung der Unveränderlichkeit Gottes widerspricht, daß sie vielmehr die lebendige Consequenz derselben ist.

Daß die Versöhnung nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel, nicht nur in dem Herzen des Menschen, sondern auch in dem Herzen Gottes geschehen müsse, ist der Grundgedanke der kirchlichen Versöhnungslehre, welche im Mittelalter von Anselm von Canterbury in seiner Schrift: Cur deus homo, wissenschaftlich entwickelt wurde, wie auch dieser Gedanke in dem Lehrbegriff der Reformatoren der Grundgedanke ist. Im Gegensatz zu dieser objectiven Versöhnungslehre, der zufolge Christus den Zorn abgewandt und den Himmel mit der Erde versöhnt hat, entwickelte schon Abälard die Lehre von einer subjectiven, bloß psychologischen Versöhnung, eine Lehre, welche sich zur Zeit der Reformation im Socianismus und in unsern Tagen im Rationalismus wiederholte. Zufolge dieser Lehre kann Gott nicht versöhnt werden und bedarf der Versöhnung nicht; denn er ist die ewige Liebe ohne Veränderung und Wandel. Nur die Menschen bedurften es, versöhnt zu werden, weil sie an die Liebe nicht glauben konnten. Der Sünde ergeben, waren sie beherrscht von dem Geiste der Furcht. Darum war nur ein Zeichen nöthig, ein sichtbares Pfand der Gnade Gottes; und dieses Pfand ist Christus; Christus ist nicht gekommen, den Zorn abzuwenden — eine unwürdige Vorstellung —, sondern um die Furcht auszutreiben. Sein Liebesleben, seine rührende Selbstaufopferung erweckt Vertrauen und Glauben in den Herzen der Menschen, und führt sie zum Vater zurück. Die Versöhnung geschieht also nur im Menschen, nicht aber in Gott, der eitel unwandelbare Liebe ist, allzu erhaben, um Opfer und Versöhnung zu bedürfen.

Allein obgleich auch wir lehren, daß unveränderliche Liebe das Wesen Gottes ist, halten wir doch fortwährend daran fest, daß das Liebesleben Gottes in der Welt durch die Sünde der Welt muß gehemmt werden können, und daß eine Liebe, deren heilige und gerechte Forderungen nicht verletzt werden können, nicht die wahre Liebe sei. Jene Lehre von dem erhabenen Gott, der der Versöhnung nicht bedürfe, ist von der Lehre nicht zu trennen, daß Gott zu erhaben sei, um durch die Sünde gekränkt zu werden, daß wie die Versöhnung vor Gott nicht sei, so sei auch die Sünde nicht vor Gott. Erkennen wir dagegen, daß die Sünde vor Gott ist, ein gestörtes Gottesverhältniß ist, so können wir uns auch nicht mit jener Scheinversöhnung begnügen, welche allein auf Erden, nicht aber im Himmel geschieht. Nur eine oberflächliche Sündenerkenntniß kann sich damit begnügen. Wie viel sittliche Energie man auch einem Abälard und anderen pelagianischen Naturen einräumen mag, so lehrt doch die Erfahrung, daß diejenigen Gemüther, welche unter den Kämpfen des erschrockenen Gewissens den Stachel der Sündhaftigkeit und das Gewicht der menschlichen Schuld empfunden haben, welche die Sünde nicht nur als ein gestörtes moralisches Verhältniß zu dem unpersönlichen Gesetz, sondern als ein gestörtes religiöses Verhältniß zu dem lebendigen Gott empfunden haben — ein Paulus, Augustin, Anselm, Luther, Pascal, Hamann —: einzig und allein in dem Glauben an einen versöhnten Gott haben Beruhigung finden

können; und erst, nachdem sie im Glauben das Evangelium, daß der Zorn abgewandt wäre, ergriffen hatten, hat die Liebe die Furcht austreiben können.

§. 158.

Der Widerspruch zwischen Gott und der Welt, und damit auch die durch die Sünde bedingte Hemmung in dem eigenen Offenbarungsleben Gottes, würde gehoben werden können, wenn das Menschengeschlecht das vollkommene Opfer darzubringen vermöchte, d. h. wenn dasselbe zu opfern vermöchte — nicht Dieses oder Jenes von den Dingen dieser Welt, wie in den Religionen des Alterthums —, sondern das hemmende Princip selber, wenn es vermöchte, der sündigen Ichheit abzusterben und in unbedingtem Gehorsam wiederum sich Gott zuzuwenden. Aber das Geschlecht vermag dieses Opfer nicht zu bringen. Denn nur in ihrer Gemeinschaft mit Gott, nur in ihrem Ursprung aus der göttlichen Gnade vermag die menschliche Freiheit das wahre Gute hervorzubringen. Dies aber ist ja eben die Sünde, daß die Gemeinschaft gebrochen, die menschliche Freiheit eine Freiheit ohne Gnade ist, daß selbst das beste Menschenwerk nur ein Werk des Gesetzes ist, welches nicht aus der heiligen Liebesquelle, aus der schaffenden Liebesbegeisterung entsprungen ist. Darum waren alle alten Opfer unzureichend und konnten das Gewissen nicht reinigen*). Die unbedingte Hingabe des Herzens fehlte, denn die Freiheit war von ihrem göttlichen Ursprung getrennt und vermochte nicht sich selbst hinzugeben. Soll das vollkommene Opfer vollzogen werden, so ist da eine zwiefache Forderung, der genug gethan werden muß, welcher aber das sündige Geschlecht Genüge zu thun nicht vermochte: der Mensch muß nämlich durch den tiefsten Freiheitsakt selbst seine sündige Entwickelung zurücknehmen und eine neue Entwickelung in Liebe, Gehorsam und Gerechtigkeit beginnen; und diese That der menschlichen Freiheit muß zugleich die That der tiefsten Gnade, die eigene That Gottes in der sündigen Geschichte sein. Diese Forderung ist nirgends gelöst, als nur in dem Evangelium: „Gott war in Christo, und versöhnete die Welt mit ihm selber“**).

§. 159.

Die göttliche Liebe, welche von Ewigkeit die Möglichkeit des Abfalls kannte, hat auch von Ewigkeit den Weg der Versöhnung

*) Hebr. 9.
**) 2 Kor. 5. 19.

gefunden. Aus freier Liebe und Gnade giebt der Vater den Sohn hin in die Erniedrigung, in den Gehorsam und das Leiden; und als der zweite Adam thut der Sohn durch seinen freien Gehorsam der Forderung der heiligen und gerechten Liebe Genüge, bringt das Opfer, welches die sündige Menschenwelt bringen sollte, aber nicht konnte, leert den Kelch der Sündenschmerzen, der geleert werden muß, wenn die sündige Entwickelung zurückgenommen und ein neues Leben beginnen soll. Die That Christi ist Gottes eigene Gnaden- und Liebesthat in dem Geschlechte; sie ist aber ebenso sehr in tiefstem Sinne die eigene That der Menschheit; denn es ist Gott in der menschlichen Natur, es ist der zweite Adam, welcher der heiligen Forderung der Gerechtigkeit an das Menschengeschlecht Genüge thut. In der Mitte der Menschheit ist also die Scheidewand zwischen Gott und Mensch weggenommen, in der Mitte des sündhaften Geschlechts ist der reine, heilige Punkt, wo das gestörte Gottesverhältniß wieder hergestellt ist, und von wo aus die göttliche Liebe wieder in die Welt hineinströmen kann. Indem Gott das ganze Geschlecht in dem neuen Adam sieht, gilt es, daß wenn Einer gerecht ist, so sind sie Alle gerecht, wenn Einer für Alle gestorben ist, so sind sie Alle gestorben; und gleichwie Alle in dem ersten Adam sterben, so sollen Alle in dem zweiten lebendig gemacht werden*).

§. 160.

Der zweite Adam tritt also an die Stelle des Menschengeschlechts, und seine opfernde That ist als die eigene That des Menschengeschlechts zu betrachten (satisfactio vicaria). Aber unser innerstes Bewußtsein verlangt, daß die Gerechtigkeit und der Gehorsam nicht nur außer uns in einem Anderen sei, sondern unsere eigene persönliche Gerechtigkeit werde. Diese Forderung wird dadurch gelöst, daß Christus nicht nur unser Versöhner ist, sondern auch unser Erlöser, der die Sünde aufhebt, indem er dem Geschlechte sein neues Leben mittheilt, eine wirkliche Lebensgemeinschaft zwischen sich und dem Geschlechte stiftet. Alles äußere und geistlose Vertrauen auf die Versöhnung beruht darauf, Christum als Versöhner haben zu wollen, ohne zugleich ihn als Erlöser und Heiligmacher zu haben. Das Evangelium: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt

*) 2 Kor. 5, 14. 1 Kor. 15, 22.

mit ihm selber", ist daher von der Ermahnung nicht zu trennen: „Lasset euch versöhnen mit Gott!" d. h. eignet euch, die in Christo gestiftete Versöhnung durch die von Christo ausgehenden erlösenden und reinigenden, lebendigmachenden und heiligmachenden Wirkungen an! Indem Christus im Glauben angeeignet wird, ist der Versöhner nicht nur außerhalb des Menschen, sondern in dem Menschen; und mit dem Glauben, d. h. mit dem neuen Grundwillen, welcher das Opfer des Herzens in sich einschließt, ist ein neuer Lebensquell, ist der Anfang des Heils in dem Menschen eröffnet. Daß Gott in Christo die Versöhnung der Welt anschaut, kann auch so ausgedrückt werden, daß er in der Vollkommenheit Christi und in dem vollkommenen Opfer Christi die Erlösung und das Heil der ganzen Welt, d. h. die wirkliche Aufhebung der Sünde in dem Menschengeschlecht im Voraus faßt. Da aber die Erlösung, da die Gründung des Glaubens in dem Herzen des Menschen, obwohl ein Werk der Gnade, nichts desto weniger durch den Willen des Menschen, der der Gnade widerstehen kann, bedingt ist: so muß das Evangelium der Versöhnung, obgleich es die ganze Welt umfaßt, Vielen zum Fall und Vielen zum Auferstehen werden, ein Geruch zum Tode für die, welche verloren werden, und ein Geruch zum Leben für die, welche sich retten lassen — ein Punkt, der erst in der Lehre von der Gnadenwahl seine Entwickeluug finden kann.

§. 161.

Wenn die evangelische Glaubenslehre die Versöhnung unter dem doppelten Gesichtspunkte des thätigen und leidenden Gehorsams Christi (obedientia activa et passiva) betrachtet, so wird vorausgesetzt, daß dieser Gegensatz nur relativ ist. Es kann keine Thätigkeit Christi gedacht werden, in welcher nicht wegen der Welt Sünde auch ein Leiden wäre; seine Leidensgeschichte beginnt nicht erst in Gethsemane, denn sein ganzes Leben des Gehorsams ist eine Leidensgeschichte; aber andererseits kann kein Leiden in Christo gedacht werden, welches nicht Thätigkeit, welches nicht seinem innersten Sinne nach eine heilige Freiheitsthat wäre, denn sein ganzes Leben des Gehorsams ist die Geschichte einer streitenden und siegenden Freiheit. Unter dieser Voraussetzung des Relativen in dieser Unterscheidung sagen wir, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist, indem er durch die That seines Lebens das Gesetz erfüllt (obedientia activa) und

durch sein Leiden und seinen Tod sich für unsere Uebertretungen hingegeben hat (obedientia passiva).

§. 162.

Er ist unsere Gerechtigkeit vor Gott, indem er in sündloser und vorbildlicher Vollkommenheit die Welt überwunden, durch alle Versuchungen hindurch das Gesetz erfüllt*) und das Ideal der Menschennatur verwirklicht hat. So gewiß er das Gesetz erfüllt hat, nicht als ein einzelnes zufälliges Individuum in der Reihe des Geschlechts, sondern als das Haupt des Geschlechtes, unter welches Alles verfasset werden soll; so gewiß er durch die Verwirklichung seines eigenen persönlichen Ideals, nicht nur das Ideal eines einzelnen Menschen, sondern dasjenige der Menschennatur und des Menschenlebens selber verwirklicht hat: so gewiß hat er auch das Gesetz an unserer Statt erfüllt und kann zu den Jüngern sprechen, daß wenn sie auch in der Welt Angst haben, sie doch in ihm Frieden haben sollen, weil er die Welt überwunden habe**). In ihm, als dem Haupte, ist die Gerechtigkeit des ganzen Leibes enthalten; und indem der Vater in ihm das Geschlecht anschaut, schaut er dasselbe als ein Gott wohlgefälliges Geschlecht an. Wenn hiegegen eingewandt worden ist, daß Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit gleichbedeutend sei mit Ungerechtigkeit: so beruht dies auf einer Auffassung von der Menschheit als einer äußeren Sammlung einzelner Individuen; so wird das Mysterium des Organismus und der Zusammenhang des Leibes mit dem Haupte verläugnet. Consequent muß diese atomistische Betrachtungsweise den Begriff eines jeden geistigen Leibes, jedes Gemeinbewußtsein und jede historische Begeisterung verläugnen. Consequent muß sie jede geistige Aneignung einer fremden Vollkommenheit verläugnen, muß das Gefühl verläugnen, welches macht, daß ein Volk in seinen Helden nicht bloß Beispiele zur Nachahmung sieht, sondern ihre That als seine eigene That sich aneignet, als seine eigene nationale und bürgerliche Gerechtigkeit. Denn es ist dieses tiefe Gefühl von der unauflöslichen Einheit in der Mannigfaltigkeit, welches alle geistigen Leiber durchströmt, und welches im Christenthum seinen höchsten und heiligsten Ausdruck gefunden hat.

*) Matth. 3, 15. 5, 17. Hebr. 10, 7.

**) Joh. 16, 33.

§. 163.

Wie er aber unsere versöhnende Gerechtigkeit vor Gott geworden ist, so ist er uns auch zur Erlösung*) geworden, zur wirklichen Befreiung von der Sünde. Indem er in seinem Leben die Menschwerdung des Gesetzes offenbart, weckt er die Erkenntniß der Sünde, weckt er die Sehnsucht nach dem vollkommenen und seligen Leben. Denen aber, die ihn aufnehmen, giebt er Macht, Gottes Kinder zu werden**). Diese befreiende Kraftmittheilung beruht nicht allein auf der Macht seiner Rede, sondern auf der unmittelbaren Macht der Persönlichkeit, wodurch er Sich Selbst zum beseelenden Princip macht für alle die, welche der Vater ihm giebt. Schon Plato sagt, daß wir nicht durch Lehre oder durch unsere eigene Natur, sondern durch den Einfluß der Götter zur Tugend gelangen, und daß der Umgang und die bloße Nähe eines göttlich gesinnten Mannes uns Kraft zum Guten gebe, wie man in der Nähe eines muthigen Kriegers selber muthig werde. Und der Apostel Paulus drückt dieses Geheimniß in den Worten aus: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir!“ ***) Aber alle diejenigen, welche der Herr in die Gemeinschaft seines Lebens aufnimmt, die verweist er auch auf die Gemeinschaft seiner Leiden und seines Todes. Denn erst im Tode des Herrn geht die vollkommene Erkenntniß der Sünde auf, und erst durch ihn wird der Tod vollkommen gesühnt. Wie das Gesetz vollkommen erfüllt werden muß, so muß auch die Schuld vollkommen ausgelöscht werden.

§. 164.

Der Tod des Herrn ist die vollkommene Offenbarung der Sünde der Welt. Es ist nicht die relativ gute Sache, welche hier untergeht, es ist nicht eine Partei, welche hier einer anderen Partei unterliegt; denn derjenige, welcher hier den Tod eines Missethäters sterben muß, ist die menschgewordene Gerechtigkeit selbst, welche über allen Parteien steht. Der Tod muß daher als die vollkommene welthistorische Ungerechtigkeit bezeichnet werden. Er ist nicht nur ein Werk Einzelner; es ist die ganze vorhergehende sündige Entwickelung der Geschichte, welche hier ihre höchste Spitze erreicht. So tief ist

*) 1 Kor. 1, 30.
**) Joh. 1, 12.
***) Gal. 2, 20.

die Geschichte gesunken, daß diejenigen Mächte, welche im Judenthum und Heidenthum die Gerechtigkeit auf Erden darstellen sollten, die geistliche und weltliche Macht, sich vereinen, um die persönliche Gerechtigkeit selbst zu kreuzigen. Es ist mehr als Kaiphas und Pilatus, das den Erlöser an das Kreuz bringt; es sind geistige Fürstenthümer und Mächte; es ist auf der einen Seite das ungläubige Judenthum, der Geist des Pharisäismus, das im Gesetze des Buchstabens sich selbst vergöttert, und auf der anderen Seite das geistverläugnende Heidenthum, welches in dem Kaiser Roms sich selbst als einen irdischen Gott anschaut. Selbst wenn Kaiphas und Pilatus und Judas nicht gewesen wären, würden jene Mächte ihn doch an das Kreuz gebracht haben. So ist denn der Tod des Herrn die vollkommene Offenbarung von der Welt Sünde und Schuld. Aber daß dieser Tod, welcher dem Geschlechte zur Verdammniß zu sein scheint, die Sünde des Geschlechts sühnt; daß Golgathas Kreuz, das als ein Zeichen des Fluches für die Geschichte gepflanzt zu sein scheint, das Zeichen des Heils wird, der wahre Freiheitsbaum der Geschichte — dies ist das tiefste Liebes-Mysterium der Versöhnung.

§. 165.

Die Auflösung dieses Widerspruches kann nur gesucht werden in dem mysteriösen Verhältniß, welches zwischen Christo und dem Geschlechte besteht. Das Geschlecht ist nicht allein in denen dargestellt, die unter dem Kreuze stehen; sondern das Geschlecht ist auch in demjenigen dargestellt, der am Kreuze hängt. Es ist der alte Adam, der unter dem Kreuze ist; es ist der neue Adam, der an dem Kreuze ist. Freilich ist der zweite Adam der Sünde des Geschlechts nicht theilhaftig; aber sein Selbstbewußtsein ist von dem Bewußtsein seiner Einheit mit dem sündigen Geschlechte nicht zu trennen. Das Leiden und den Tod, den er *von* dem Geschlechte erleidet, verwandelt er selbst in ein Leiden und Sterben *für* das Geschlecht; denn in dem unendlichen Mitgefühl seiner Liebe vermag er die Schuld der Brüder als seine eigene zu empfinden, vermag er die Schuld des Geschlechts auf seinem hoheprieſterlichen Herzen zu tragen. So innig ist er durch seine Menschwerdung mit dem sündigen Geschlecht verbunden, daß Christus, wie Luther es ausdrückt, sagen kann: Ich bin dieser Sünder, d. h. seine Schuld und Strafe gehören mir; und daß der Sünder durch den Glauben sagen

kann: Ich bin Christus, d. h. sein Tod und seine Gerechtigkeit gehören mir! Nur von diesem Gesichtspunkte aus ist es erklärlich, daß er, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht ist; daß er um unserer Missethaten willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen ist; daß die Strafe auf Ihm lag, auf daß wir Friede hätten*).

§. 166.

Das versöhnende Opfer, welches das Geschlecht nicht bringen kann, ist die freiwillige Hingabe, die freiwillige Uebernahme desjenigen Leidens, in welchem der Wille der Sünde stirbt. Zunächst muß dieses Leiden als das Bewußtsein der Schuld, als Sündenbekenntniß und Reue bezeichnet werden. Denn die Reue ist der seelische Todeskampf, in welchem der sündige Mensch nicht nur einzelnen sündhaften Handlungen, sondern seiner ganzen vorhergehenden sündhaften Entwickelung abstirbt. Obgleich nun Christus, der Sündlose, Nichts zu bereuen hat, so ist doch der heilige Schmerz über die Sünde des Geschlechts die Seele in allen seinen Leiden. Es ist der Schmerz der reinen, wahren Menschennatur über die sündige Entwickelung, der in den Leiden des neuen Adams zum Durchbruch kommt. Es ist das Sündenbekenntniß des Geschlechts, welches durch den sterbenden Erlöser sich ausspricht. In der eigenen Mitte der Geschichte ist der reine, vollkommene Schmerz über die Sünde empfunden worden, der geistige Schmerz, durch welchen Geschehenes ungeschehen, durch welchen die sündige Entwickelung zurückgenommen wird**). Denn was der neue Adam am Kreuze opfert, ist die Ichheit, ist das kosmische Princip, dieses Princip, von welchem das ganze Reich dieser Welt mit all seiner falschen Herrlichkeit herstammt, dieses Princip, welches sich auch in ihm selbst regte, obgleich es niemals wirkliche Sünde ward. Und gleichwie der zweite Adam selbst vollendet wird, indem er der Möglichkeit der Sünde abstirbt, so ist das Geschlecht in ihm der Sünde abgestorben, denn wenn Einer gestorben ist, sind sie Alle gestorben.***).

*) 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 24. Jes. 53, 5.
**) Röm. 3. 25.
***) 2 Kor. 5, 14. 15.

§. 167.

Das Versöhnende in dem Tode des Herrn liegt also nicht in dem leiblichen Leiden, nur als solchem, nicht in seinem Blut und seinen Wunden, nur als solchen, sondern in dem unendlichen Liebesopfer. Aber das vollkommene Opfer der Liebe wäre nicht gebracht, wenn er nur geistig und nicht leiblich anstatt des Geschlechtes stürbe. Das vollkommene Versöhnungsopfer schließt nicht nur das Sündenbekenntniß und den Sündenschmerz in sich ein, sondern auch die freiwillige Uebernahme der Strafe, des Leidens, das die Folge der Sünde ist. Aber alle Folgen der Sünde, alles Elend des Menschen drängt sich in den Tod zusammen, der der Sünde Sold ist. Obgleich nun Christus, der Unschuldige, für seine eigenen Sünden Nichts zu leiden hat, so leidet er doch, was Sünder zu leiden verdienen, den Untergang im Tode, in dem Tode, der den Stachel der Sünde in sich hat. Daß der Herr den Tod stirbt, der der Sünde Sold ist, drückt sich darin aus, daß er den Tod des Missethäters am Kreuze stirbt. Aber der Stachel in diesem Tod ist die Sünde der Welt, welche er auf seinem hohepriesterlichen Herzen trägt, sind die Strafgerichte Gottes, welche auf seine Seele gelegt sind. Indem er so freiwillig die Strafe übernimmt, freiwillig seine ganze ungetheilte Persönlichkeit in den Tod hingiebt, nagelt er unsern Schuldbrief an das Kreuz. Indem die Strafe vollkommen getragen ist, ist der Gerechtigkeit genug gethan und das vollkommene Opfer gebracht zur „Vergebung der Sünden." So gewiß diese opfernde That die That des neuen Adams ist, so gewiß ist sie auch die eigene, innerste That der Menschennatur, der menschlichen Freiheit; aber sie ist nur die That der menschlichen Freiheit, indem sie zugleich die That der erbarmenden Gnade Gottes in der Geschichte ist, indem der leidende Adam der leidende Gott ist, Gott selbst in der tiefsten menschlichen Erniedrigung, der sterbende Gottmensch.

Für die Gläubigen hat der Tod von nun an seinen Stachel verloren; in ihm, in welchem sie einen versöhnten Gott haben, sind sie der Furcht des Todes abgestorben*), dem Tode, dessen Stachel die Sünde und das gerechte Gericht Gottes ist.

*) Hebr. 2, 15.

§. 168.

In dem leidenden und sterbenden Erlöser stirbt also das Geschlecht dem Tode ab, indem es zugleich der Sünde abstirbt. Aber daß das Geschlecht in dem neuen Adam der Sünde abstirbt, soll nicht nur heißen, daß es dem Willen des Fleisches abstirbt, sondern daß es auch allen seinen weltlichen Idealen abstirbt. Denn was im geistigen Sinne die Welt zu dieser Welt macht, das ist, daß das Geschlecht das Vollkommene in einem Reiche irdischer Ideale sucht, denen das natürliche Herz nicht absterben will. Der Menschengeist suchte das Vollkommene in dem irdischen Messiasideal des Judenthums, in einem Reiche irdischer Glückseligkeit, das die Hoffnung mit den glänzenden Farben der Einbildungskraft schmückte; er suchte es in dem ästhetischen Weltideal des Hellenismus, in einem Reiche sinnlicher Schönheit, in der Traumwelt der Kunst; er suchte es in dem politischen Weltideale Roms, in einem Reiche der Wirklichkeit, voller irdischer Größe und Ehre und Genuß. Zwar muß gesagt werden, daß diese Ideale nach dem Gesetze der Nothwendigkeit in dem allgemeinen welthistorischen Tode untergehen mußten; zwar war es das unvermeidliche Schicksal der alten Welt, daß ihre Herrlichkeit endlich verwelken mußte wie des Waldes Laub: aber doch gab es eine Stätte in der Geschichte, wo die Macht des Schicksals gebrochen war, weil die Menschennatur hier durch einen heiligen Freiheitsakt selbst die irdischen Ideale opferte, die Herrlichkeit dieser Welt freiwillig hingab für das Reich, das nicht von dieser Welt ist — und diese Stätte ist Golgathas Kreuz. Allerdings aber war dies nur die That der opfernden Freiheit, weil es die That der opfernden Gnade war. Grade durch diese vollkommene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ward der Tod Christi der heilige Brennpunkt für die Offenbarung der Vorsehung in der Geschichte, während das Judenthum dem Joche des Gesetzes, und das Heidenthum demjenigen des blinden Fatums unterworfen war.

§. 169.

Als der Erlöser am Kreuze ausrief: „Es ist vollbracht"! da zerriß der Vorhang im Tempel, denn nun war der ganze alte Opferdienst abgeschafft. Das vollkommene, das genugthuende Opfer war gebracht, Gott zu einem angenehmen Geruch. Denn dieser Opfergeruch stieg empor von dem heiligen Herzen des Menschengeschlechts;

und als dieſes Herz brach, um wieder ewig lebendig zu werden: da war dieſe Welt und der Fürſt dieſer Welt überwunden. Und wie der Tod des Herrn verſöhnend iſt, ſo iſt er auch erlöſend. Der gekreuzigte Erlöſer wird das Princip der Buße und Bekehrung für die Welt. Sein Opfer wird der Mittelpunkt in der apoſtoliſchen Verkündigung. „Ich will Nichts wiſſen, als Jeſum Chriſtum, und zwar den gekreuzigten!“ Denn nur durch die Vergebung der Sünden können wir des ewigen Lebens theilhaftig gemacht werden. Darum iſt auch der Artikel von der Vergebung der Sünden und von der Rechtfertigung durch den Glauben in dem Bekenntniß der evangeliſchen Kirche mit Recht der Mittelpunkt geworden. Von dieſem Punkte aus entwickelt ſich der neue Gehorſam oder die Nachfolge Chriſti in der Gemeinſchaft ſeiner Leiden; denn nur wenn wir mit dem Herrn ſterben, können wir mit ihm leben. Das aber iſt das Kennzeichen für die Gemeinſchaft der Leiden Chriſti, daß jedes menſchliche Leiden geiſtig verklärt wird, daß der Tod ein freier, ein weltüberwindender Tod wird nach dem Vorbilde des Herrn. Und je mehr die Gläubigen in die Gemeinſchaft der Leiden Chriſti hineingezogen werden, deſto mehr werden auch ihre Leiden für die Welt erlöſend werden, wie dies durch die Geſchichte der chriſtlichen Märtyrer und Helden ſichtbar beſtätigt wird.

Anm. Zu dem hoheprieſterlichen Amte Chriſti wird auch ſein hoheprieſterliches Gebet gerechnet, in welchem er unſer Fürſprecher beim Vater iſt. Da aber hierdurch bezeichnet wird, daß er ſein Verſöhnungsopfer bei dem Vater fortwährend geltend macht, ſo findet dieſer Punkt ſeinen rechten Platz in der Lehre von ſeinem königlichen Amt, oder von ſeiner fortgeſetzten Thätigkeit in ſeiner Gemeinde.

Das königliche Amt Chriſti.

§. 170.

Durch die Erniedrigung gewinnt der Herr ſeine ethiſche Selbſtvollendung. Aber gräde weil er im Tode ethiſch vollendet worden iſt, müſſen ſeine Perſönlichkeit und ſein Werk nach dem Tode in ihrer ganzen kosmiſchen Bedeutung offenbar werden. In den Tagen des Fleiſches konnte die Einheit ſeiner ethiſchen und kosmiſchen Bedeutung in der Beſchränkung der Zeitlichkeit nur getheilt und zerſtückelt erſcheinen, nur in einem Wechſel der Verborgenheit und

Offenbarung erscheinen. Aber durch die freie Selbstaufopferung im Tode hat er seine menschliche Natur mit der göttlichen in vollkommene Einheit gebracht; er stirbt dem Stückwerk ab, damit das Vollkommene kommen könne, um sich offenbaren zu können als Herr der Herrlichkeit, dem der Vater das Reich und die Macht gegeben habe. Ueber die Beschränkung der Zeit und des Raumes erhöhet, offenbart er sich nun auf ewige Weise als das Haupt für das Reich der Gnade, welches nicht allein in der Menschengeschichte, sondern in der ganzen Geisterwelt der Mittelpunkt ist, das Reich der Gnade, welche das Reich der ganzen Natur in sich aufnehmen und verklären soll, damit so Ein Reich der Herrlichkeit (regnum gloriae) werde. Dieser Begriff der Erhöhung Christi entwickelt sich durch die Dogmen von seinem Hinabsteigen in das Reich der Todten (Hades), von seiner Auferstehung und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters. In dieser Erhöhung Christi wird die ganze Reihe alttestamentlicher Weissagungen von dem siegenden Messias erfüllt, welche das Gegenstück zu den Weissagungen von dem leidenden Messias bilden, und welche ihren allgemeinen Ausdruck in dem Typus des theokratischen Königs finden, der das Haupt des Volkes Gottes ist.

Anm. Schon in seinem Stande der Erniedrigung ist Christus ein König und übt sein königliches Amt aus. Er wählt Apostel, setzt das Predigtamt und die Sacramente ein, giebt den Aposteln Macht, zu lösen und zu binden; aber erst nach seinem Tode tritt seine königliche Herrschaft in Kraft.

§. 171.

Es ist ein Grundbestandtheil der apostolischen Ueberlieferung*) und des Glaubens der ursprünglichen Kirche, daß der Herr, während der Leib im Grabe lag, im Geiste hinabgestiegen ist in das Reich der Todten und den Geistern, die in Verwahrung gehalten wurden, gepredigt hat. Ein wie großes Dunkel auch diese Lehre umgeben mag, so drückt sich doch darin die Idee von der universellen und kosmischen Bedeutung Christi aus, die Idee von der Bedeutung des Versöhnungswerkes für die vorchristlichen Geschlechter, für alle die, welche ohne Kenntniß des Heils dahingestorben sind, und für alle die, welche im Glauben an die Verheißung gestorben

*) 1 Petr. 3, 19. Eph. 4, 9. Phil. 2, 10.

sind. Auch die jenseitigen Menschenseelen, welche mit dem Organismus des Menschengeschlechts fortwährend in einer mystischen Verbindung stehen, werden der Restitution theilhaftig gemacht, die im Mittelpunkt des Organismus Statt gefunden hat. Durch sein Hinabsteigen in den Hades offenbart sich Christus als Erlöser aller Seelen. Das Hinabfahren in das Todtenreich drückt aus, daß für Christum und das Reich Christi der Unterschied zwischen Hier und Dort keine bleibende Gültigkeit habe, und von diesem Gesichtspunkt aus rechnen wir dieses Dogma zu der Lehre von seiner Erhöhung. Keine Naturmacht, keine Schranke des Raumes und der Zeit kann Christum daran hindern, zu den Seelen Weg zu finden. Da sein Reich auch in das Reich der Todten gekommen ist und fortwährend dahin kommt, so hat der Unterschied zwischen Lebenden und Todten, zwischen frühgeborenen und spätgeborenen Geschlechtern, zwischen den Zeiten der Unwissenheit und den Zeiten der Erkenntniß nur verschwindende Bedeutung. Aller Fatalismus ist dadurch für die menschlichen Individuen aufgehoben. Jeder Geist bestimmt selbst sein Schicksal: denn alle zeitlichen Unterschiede sind zuletzt in dem einen absoluten Unterschied aufgehoben, dem einzigen, der für Christus gilt, dem großen Freiheits-Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zwischen denen, die das Heil selbst wählen oder verstoßen.

Anm. Wir haben hier das Hinabsteigen in den Hades zu der Lehre von der Erhöhung gerechnet. Doch läßt sich dieselbe auch von einem anderen Gesichtspunkte aus zu der Erniedrigung hinführen. Zu der Erniedrigung muß es nämlich insofern gerechnet werden, als Christus dem Gesetze des Todes sich vollständig unterwirft, dem menschlichen Schicksale sich unterwirft, in das Schattenthal des Todes hinabzusteigen, da die Seele von ihrer vollständigen Leiblichkeit geschieden ist und in einem unvollendeten Dasein lebt, der Wiedervereinigung mit dem Leibe harrend. Insofern daher, als die Erniedrigung und Erhöhung als successive Zustände genommen werden, bezeichnet das Hinabsteigen in den Hades das Uebergangsglied, ist auf einmal die tiefste Stufe der Erniedrigung und der Anfang der Erhöhung.

Wäre diese Lehre von dem Hinabsteigen in das Todtenreich zu allen Zeiten in der Bedeutung anerkannt, in welcher dieselbe vor dem christlichen Alterthum stand, so hätten die fatalistischen Behauptungen einer späteren Orthodoxie von der Seligkeit der Heiden vermieden werden können. Die lutherische Orthodoxie, welche aus Furcht vor dem katholischen Fegefeuer eine Scheu davor hatte, einen Mittelzustand anzunehmen und nur den Gegensatz zwischen dem ewigen Leben und dem ewigen Feuer annehmen wollte, erklärt das Dogma so, daß Christus hinabgestiegen sei in das Reich

der Verdammten und über den Teufel triumphirt habe. Offenbar aber läßt sich unter diesem Triumph über den Teufel doch nur etwas Bestimmtes denken, wenn wir mit der alten Kirche uns denken, daß Christus dem Teufel seine Beute entrissen hat, das Gefängniß gefangen geführet*), die vorchristlichen, namentlich die heidnischen Geschlechter von der Herrschaft des Teufels und der feindlichen Mächte erlöst hat, der sie auch in dem jenseitigen Dasein als unterworfen gedacht werden müssen. Große Verwirrung ist entstanden durch den Ausdruck „Höllenfahrt", da der Ausdruck „Hölle" in der älteren Sprache bald im Allgemeinen das Reich der Todten, bald den Aufenthaltsort der Verdammten bezeichnet. Die erste Bedeutung ist im Wesentlichen hier festzuhalten; sie ward aber nach und nach von der anderen verdrängt, sowohl in der lutherischen als in der reformirten Kirche. Die reformirte Kirche raubt diesem Dogma alle selbständige Bedeutung, indem sie es nur bildlich verstehen will, daß nämlich Christus am Kreuze die Qualen der Hölle erlitten habe und es insofern von ihm heißen könne, er sei zur Hölle niedergefahren. Beide Confessionen müssen daher in diesem Stück nach der Schrift und der Anschauung der ursprünglichen Kirche berichtigt werden.

§. 172.

Am dritten Tage erstand der Herr von den Todten zu einer Offenbarung des zukünftigen Reichs der Herrlichkeit (regnum gloriae). In der Auferstehung des Herrn ist die Weltvollendung anticipirt. Die Palingenesie, die Erneuerung und Verklärung, welche als Endziel der Weltentwickelung dem Menschengeschlechte und aller Creatur bevorsteht, in welcher Geist und Leiblichkeit, Natur und Geschichte vollkommen versöhnt sind, die menschliche Natur verklärt zu einem Tempel für den Heiligen Geist, die leibliche Natur zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes; diese Palingenesie, welche als eine nothwendige Forderung vor allem Denken stehen muß, das nicht bei einem ewig unaufgelösten Widerspruch zwischen dem Physischen und Ethischen, zwischen dem Reiche der Natur und der Gnade stehen bleiben will — ist in der Auferstehung des Herrn vorbildlich geoffenbaret. Aber die Auferstehung des Herrn ist nicht ein bloßes Zeichen dieser Palingenesie, sondern diese selbst in lebendigem Anfang; sie ist der heilige Punkt, wo der Tod in der Creatur Gottes überwunden ist, und von diesem Punkte geht sowohl die geistige als die leibliche Auferstehung des ganzen Menschengeschlechtes von den Todten aus. Erst als der auferstandene Erlöser kann Christus der wirkliche Herr und das wirkliche Haupt der Gemeinde werden. Denn

*) Eph. 4, 8.

erst, wenn in seiner Person die Weltvollendung vorbildlich vollzogen ist, kann er auch der wirkliche Weltvollender werden, kann er die gegenwärtige Welt mit den Kräften der zukünftigen Welt erfüllen.

Anm. Es besteht also eine tiefe Verbindung zwischen der Auferstehung des Herrn und der Vollendung der Kirche. Die selige Zukunft der Kirche, das Siegesideal, welches ihrer Hoffnung vorschwebt, ist in dem auferstandenen Erlöser schon erreicht. Darum ist das Osterfest das erste christliche Fest, und der Sonntag als der allgemeine Festtag der Christen ist der Auferstehungstag des Herrn. Die Kirche beginnt ihr Dasein von der historischen Thatsache, in welcher sie das Pfand der seligen Zukunft hat, die als Endziel der Entwickelung und des Kampfes vom Anfange an ihr vorschweben muß. Mehr als an irgend einem anderen Punkte zeigt sich hier der tiefe Zusammenhang, welcher in der Offenbarung zwischen Prophetie und Geschichte sich findet. Die Prophetie von der Zukunft des Reiches Gottes muß in dem Lichte der historischen Thatsache der Auferstehung gesehen werden, und die historische Thatsache muß wiederum in dem prophetischen Lichte gesehen werden. Ohne die Auferstehung des Herrn würde die Hoffnung und Erwartung der Kirche, würde ihre prophetische Weltanschauung ohne Grundlage in der gegenwärtigen Wirklichkeit sein*), und das ewige Leben würde nur ein künftiges sein; ohne die Prophetie würde die Auferstehung eine Thatsache ohne Idee sein, ein vereinzelt dastehendes Wunder ohne eine entsprechende neue Ordnung der Dinge. In der Auferstehungsfreude der Kirche schmelzen dagegen Geschichte und Prophetie, Erfüllung und Verheißung zusammen, und diese Osterfreude ist nicht nur eine Freude über dieses oder jenes Einzelne, sondern eine Freude über Christum und das Reich Christi als dasjenige, das Eins und Alles ist.

Die Läugnung des Wunders der Auferstehung ist daher nicht nur eine Läugnung einer einzelnen historischen Thatsache, sondern ist die Läugnung der ganzen prophetischen Weltanschauung des Christenthums, welche an der Auferstehung ihren lebendigen Ausgangspunkt hat. Eine Weltanschauung, welche diese gegenwärtige Weltordnung verewigt, und das Ewige nur als ein stets Gegenwärtiges ergreifen will — eine solche Weltanschauung hat natürlich keinen Raum für die Auferstehung des Herrn, welche mitten in dieser Weltordnung der Durchbruch einer zukünftigen Schöpfungsordnung ist, das Zeugniß von der Gültigkeit des künftigen Lebens, ja das künftige Leben selbst in lebendiger Gegenwart, der Anfang der letzten Dinge, weshalb auch die Apostel zeugen, daß wir nach der Auferstehung des Herrn in den letzten Zeiten**) leben, und daß nun nur übrig ist, daß der Auferstandene wieder sich offenbare zu richten die Lebendigen und die Todten. Jene Weltanschauung liegt der mythischen Auffassung der Auferstehung in der neueren Zeit und der sich darauf stützenden biblischen Kritik zu Grunde.

*) 1 Kor. 15, 14.
**) 1 Petr. 1, 20.

Da Hegel jede Eschatologie fehlte, so war es natürlich, daß man auf dem Boden seiner Philosophie die Auferstehung läugnete, als Etwas, das in der Wirklichkeit keine Stelle fände. Und wenn Schleiermacher aus Ehrfurcht vor dem apostolischen Zeugniß zwar nicht die Thatsache der Auferstehung läugnet, andererseits aber ihr keine dogmatische Bedeutung zuschreiben kann, aus derselben Nichts herauszubringen weiß: so hat dies gleichfalls seinen Grund in dem bekannten mißlichen Verhältniß seiner Dogmatik zu den Vorstellungen von den letzten Dingen. Unter den neueren Religionsphilosophen hat vornehmlich Steffens in Zusammenhang mit einer großartigen Naturanschauung die prophetische Bedeutung der Auferstehung ausgesprochen.

Viel Aufhebens hat die Kritik von dem Mangel an Uebereinstimmung im Einzelnen gemacht, der in den evangelischen Berichten von der Auferstehung sich findet, und man hat daraus herleiten wollen, daß diesen Berichten der historische Boden fehle. Wir fordern aber jede vorurtheilsfreie Kritik auf, versuchsweise anzunehmen, die Auferstehung sei geschehen, und danach sich selbst zu fragen, ob es nicht zu erwarten sein werde, daß der große Eindruck ohne Gleichen, den jene Begebenheit auf die ersten Zeugen gemacht haben muß, diese nicht außer Stand gesetzt haben müsse, alle Nebenumstände mikroskopisch zu betrachten und dadurch einen Mangel an Uebereinstimmung in der Auffassung derselben hervorgebracht haben müsse, während dagegen der Grundeindruck von der Offenbarung des Auferstandenen bei Allen derselbe sein mußte; mit anderen Worten, ob wir, unter der Voraussetzung, daß die Offenbarung geschehen sei, nicht erwarten müssen, die Berichte darüber grade so zu finden, wie wir sie finden. Ist die Auferstehung dagegen nicht geschehen, so kommen wir zu der psychologischen Unmöglichkeit, daß die Jünger, welche jüngst beim Tode des Herrn in eine völlige Muthlosigkeit und einen geistesverlassenen Zustand versunken waren, plötzlich sich selbst durch ein selbsterschaffenes Traumbild, das, Niemand weiß wie, sich Allen gleich gezeigt habe, sollen haben begeistern können; und die Kritik muß der Schwierigkeit unterliegen, erklären zu sollen, wie die Jünger — da Betrug hier doch wohl undenkbar sein muß — in jenen Traumzustand versetzt worden sind, in welchem sie diese Scheinauferstehung gesehen haben.

Ein größerer Widerspruch, als derjenige, der zwischen den verschiedenen Evangelisten unter einander sich findet, ist folgender, welcher nicht auf die verschiedenen Evangelisten vertheilt ist, sondern einstimmig bei jedem Evangelisten gefunden wird. Alle evangelischen Berichte scheinen nämlich auf zwei entgegengesetzte Vorstellungen von der Beschaffenheit der Leiblichkeit des Auferstandenen zu führen. Bald scheint der Auferstandene ein natürliches, menschliches Leben zu leben, in einem Leibe, wie er ihn vor dem Tode hatte: er hat Fleisch und Bein, ißt und trinkt; bald dagegen scheint seine Leiblichkeit eine geistige, übersinnliche Beschaffenheit zu haben, für welche die Schranken der Zeit und des Raumes aufgehoben sind: er kommt durch verschlossene Thüren hinein, steht plötzlich in der Jünger Mitte und

wird ebenso plötzlich vor ihnen unsichtbar. Diesen Widerspruch, welcher sich in den Erscheinungen des Auferstandenen in den 40 Tagen findet, vermögen wir nur daraus zu erklären, daß er in diesem Zeitraum sich im Zustande des Uebergangs und der Verwandlung befindet, an der Grenze zweier Welten und darum zugleich das Gepräge dieser und der zukünftigen Welt hat. Erst im Moment der Himmelfahrt können wir uns seine Leiblichkeit als völlig verklärt und über allen irdischen Schranken und Bedürfnissen erhaben denken, als den geistigen Leib (σῶμα πνευματικόν), von dem Paulus redet*).

§. 173.

Die Himmelfahrt des Herrn ist der Abschluß der Auferstehung und der vollkommene Ausdruck für die Erhöhung. Unter dem Himmel können wir zwar nicht an einen sinnlichen Ort denken, an einen Weltkörper oder desgleichen, an ein „Wo" nach den Vorstellungen der jetzigen sinnlichen Wahrnehmung, weil der Himmel allenthalben ist, wo Gott ist; dennoch aber müssen wir unter dem Himmel uns ein bestimmteres Wo denken, wo nämlich das kosmische, das geschaffene Leben vollkommen von Gott erfüllt wird, wo Gott selbst Alles in Allem ist, wo das Stückweise, Unvollendete, das mit einem Dasein in Zeitlichkeit gegeben ist, in der Fülle der Ewigkeit aufgehoben ist. Daß Christus in den Himmel aufgenommen ist, soll also heißen, daß er in die Sphäre aufgenommen ist, wo sein Leben und Sein mit seinem Wesen völlig übereinstimmend ist. Zwar konnte er schon in seinem irdischen Dasein zeugen, daß er im Himmel war**); doch aber sagte er auch, daß er die Welt verlassen würde und zum Vater gehen***); denn er war noch dem Stückwerk der Zeitlichkeit und der Entwickelung unterworfen. Wie nun sein himmlisches Leben der Ausdruck ist für sein vollkommenes Sein im Vater (Ich im Vater und der Vater in mir), so ist es auch der Ausdruck für sein vollkommenes Sein in der erlösten Menschheit (Ich in ihnen und der Vater in mir)†). Zwar konnte er schon in seinem irdischen Dasein sich den Weinstock und die Gläubigen die Reben nennen; aber doch sagt er: „Wenn ich erhöhet werde von

*) 1 Kor. 15, 44.
**) 2 Joh. 3, 13.
***) Joh. 16, 28.
†) Joh. 17, 12.

der Erde, will ich sie Alle zu mir ziehen!"*) Denn erst, wenn er über die Schranken der Zeit und des Raumes erhöhet ist, kann er durch die Alles durchdringende Wirksamkeit des Geistes und des Wortes sein organisches Verhältniß zu dem Menschengeschlechte vollständig entfalten.

§. 174.

Christi himmlische Herrlichkeit wird in der Schrift als sein Sitzen zur Rechten des Vaters bezeichnet**). Die Rechte des Vaters ist der Ausdruck für die Macht des Vaters, und wesentlich sagt daher diese Vorstellung dasselbe, als was in den Worten enthalten ist: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." Diese königliche Macht Christi ist nicht unmittelbar Eins mit der göttlichen Allmacht, welche in der ersten Schöpfung sich offenbart und dem Sohne als Logos zukommt. Auch in der Erhöhung gilt es, daß die Christusmacht nicht die weltschöpferische, sondern die weltvollendende Macht ist, welche alle Kreise der Schöpfung, der geistigen wie der natürlichen durchdringen, die Werke der Allmacht in der ersten Schöpfung vollenden soll. Aber erst nach der Erhöhung kann diese königliche Macht Christi sich in ihrer ganzen Kraft und ihrem ganzen Umfang offenbaren, daß Alles endlich ihm unterworfen werden könne.

§. 175.

Das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters kann daher nicht als müssige Ruhe gedacht werden. „Mein Vater wirket bisher und ich wirke auch," ist ein Wort, welches auch auf Christum in der Erhöhung seine Anwendung findet. Das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters muß daher als unzertrennlich gedacht werden von einer ewigen Christusthätigkeit, durch welche er seine königliche Macht offenbart. Eine doppelte Grundthätigkeit ist hier zu unterscheiden, eine Thätigkeit in Verhältniß zum Vater, und eine andere in Verhältniß zu der Welt. Jene wird ausgedrückt durch die Vorstellung, daß er als unser Fürsprecher beim Vater uns vertritt (intercessio Christi)***); diese wird ausgedrückt durch seine Wiederkunft, oder

*) Joh. 12, 32.
**) Marc. 16, 19.
***) Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 9. 24.

dadurch, daß er fortwährend wiederkommt, um sein Reich in der Welt aufzurichten, daß er wiederkommt den Gläubigen zum Heil und der Welt zum Gerichte. Daß er also zur Rechten des Vaters sitzt, uns beim Vater vertritt, in diese Welt kommt — diese Vorstellungen drücken nur verschiedene Seiten des Begriffs der Erhöhung aus.

§. 176.

Daß Christus uns bei dem Vater vertritt, soll heißen, daß er als der Mittler und Versöhner ewig dem Vater das Menschengeschlecht darstellt, als ein dem Vater wohlgefälliges Geschlecht, das Gegenstand seiner Liebe sein kann. Aber diese Bewegung ad intra ist durch eine entsprechende Thätigkeit ad extra bedingt, dadurch nämlich, daß Christus fortwährend in das Menschengeschlecht kommt, das Menschengeschlecht mit seiner heiligen Macht, mit seinen persönlichen Wirkungen fortwährend durchdringt. Da die Erlösung des Menschengeschlechts kein bloßer Naturproceß ist, sondern von Seiten des Geschlechts durch ein Verhältniß der Freiheit und des Bewußtseins bedingt ist, so ist das fortgesetzte geistige Kommen Christi durch eine historische Oekonomie bedingt, durch welche das Menschengeschlecht successiv unter seinen Einfluß gebracht, für seine Einwirkungen empfänglich gemacht wird. Als derjenige, der im Geiste kommt, kommt er daher ebenso sehr durch sein Wort und seine Sacramente, und durch dieses sein fortgesetztes Kommen gewinnt er eine immer tiefere Centralität in der Menschheit und kann so vor dem Vater fortwähreud die Gültigkeit seines Versöhnungswerkes bestätigen. Da sein organisches Verhältniß zu der Menschheit auf diese Weise einem Werden und Wachsen unterworfen ist, so müssen wir selbst in seiner himmlischen Herrlichkeit ein Steigen und Zunehmen erkennen. Selbst von dem gen Himmel Gefahrenen muß gesagt werden, daß er wächst und zunimmt, zwar nicht an Weisheit, aber doch an Gnade bei Gott und den Menschen, an Seligkeit und Lebensfülle, ein Wachsen, welches seinen Höhepunkt, seine ἀκμή erst dann erreicht, wenn seine Gemeine, die sein geistiger Leib ist, völlig herangereift ist, wenn Alles unter ihn, als unter das Haupt, verfasset ist*).

*) Eph. 4, 13.

Anm. Dadurch, daß Christus nach seinem Weggang von der Erde ewig fortfährt, das persönliche Haupt des Menschengeschlechts zu sein, unterscheidet er sich von allen bloß historischen Persönlichkeiten. Denn die Einwirkung dieser auf das Geschlecht ist entweder keine persönliche Einwirkung, sondern eine bloße Ideenwirkung gewesen, so daß ihre Person von ihrer Sache bald in Schatten gestellt worden ist; oder, insofern ihre Thätigkeit eine persönliche gewesen ist, hat dieselbe nur eine beschränkte und verschwindende Bedeutung für einen einzelnen Punkt im Organismus des Menschengeschlechts gehabt, und sie sind bald hinübergegangen in das Schattenreich der bloßen Erinnerung. Der gen Himmel Gefahrene dagegen ist nicht bloß eine geschichtliche, sondern eine übergeschichtliche Person, welche zugleich fortfährt, mit ihrer Gegenwart die Geschichte zu durchdringen und zu erfüllen, indem alle Wiedergeburt und Heiligung fortwährend von ihren persönlichen Wirkungen ausgeht, und es keine Wirkungen des Heiligen Geistes in der Kirche geben kann, welche in ihrem innersten Grunde nicht eine Christuswirkung wäre. Gegen diese Lehre wendet der sinnliche Verstand ein, daß die materiellen Schranken der Sinnlichkeit eine Scheidewand zwischen Christo, der im Himmel ist, und uns, die wir auf Erden sind, setzen müssen. Er faßt daher unser Verhältniß zu Christo nur als ein Verhältniß der historischen Erinnerung, kennt keine anderen Christuswirkungen als solche, welche sich als Nachwirkungen seiner Erscheinung auf Erden begreifen lassen: er kennt kein gegenwärtiges Christusverhältniß. Aber die gläubige Auffassung der Person Christi muß nothwendig erkennen, daß diese materielle Sphäre der Zeit und des Raumes, in welcher die menschliche Psyche ihre Existenz führt, diese Sphäre, welche ihrem ganzen Begriffe nach nur eine zeitliche Zwischenbedeutung hat und dafür bestimmt ist, abgebrochen und verwandelt zu werden, daß sie unmöglich für die höhere, himmlische Sphäre, in welche sie aufgehoben werden soll, undurchdringlich sein könne, unmöglich undurchdringlich sein könne für ihn, der die Mitte nicht nur der Menschheit, sondern aller Creatur ist. Dieses bleibende organische Verhältniß zwischen der Kirche und dem unsichtbaren Haupte derselben ist das Grundmysterium, darauf die Kirche ruht, und alle einzelnen Mysterien beruhen auf diesem Einen. Hierauf beruht das Geheimniß der Erbauung in der Versammlung der Gemeinde — „Ich bin bei euch alle Tage" und: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin Ich mitten unter ihnen" —; hierauf beruht das Geheimniß der Sacramente, und hierauf beruht endlich alle christliche Mystik oder die individuelle Gemüthserfahrung von einer persönlichen Gemeinschaft mit dem himmlischen Erlöser (unio mystica), welche besonders der Apostel Johannes mit der ganzen Innigkeit des christlichen Gemüthes schildert.

§. 177.

Die Lehre von dem Sitzen Christi zur Rechten des Vaters ist in der Lehre von der Ubiquität Christi entwickelt, oder in der Lehre

von Christo als demjenigen, der in Alles durchdringender Gegenwart Alles in Allem erfüllt (τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου)*). Denn da Christus sitzet zur Rechten des Vaters, die Rechte des Vaters aber allenthalben ist (dextera dei ubique est), weil sie Eins ist mit seiner Alles erfüllenden Macht, so muß auch der gen Himmel gefahrene Christus allenthalben sein. Dies ist die tiefe Voraussetzung der lutherischen Dogmatik; aber in der Ausführung dieses Gedankens hat sie übersehen, daß die Allmacht Christi nicht die weltschöpferische, sondern die weltvollendende und welterlösende Macht ist. Da sie so unmittelbar die königliche Macht Christi als Eins mit derjenigen des Vaters setzt, statt sie aufzufassen als den Füllpunkt der Allmacht, von woher die Kräfte der Erlösung und Wiedergeburt hineinströmen sollen in die erste, die alte Schöpfung, welche für das Reich Christi die Voraussetzung ist, so vermischt sie, wie es nicht geschehen darf, die Christusgegenwart mit der Logosgegenwart, welche Vermischung in Verbindung steht mit der ganzen Lehre von der Vereinigung göttlicher und menschlicher Eigenschaften in Christo (communicatio idiomatum). Alles, was von dem ewigen Weltlogos auszusagen ist, wird von dem gen Himmel gefahrenen Christo ausgesagt, dem die Thätigkeiten der Weltschöpfung, der Welterhaltung und der allgemeinen Weltregierung beigelegt werden. Der gen Himmel Gefahrene durchdringt nicht nur das Reich der Natur mit seinen wiedergebärenden und erlösenden Wirkungen, sondern allenthalben, wo die göttliche Allmacht ist, da ist auch Christus, nicht nur nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner menschlichen Natur; — und nicht bloß in Kräften und Wirkungen, sondern in unmittelbar persönlicher und leiblicher Gegenwart, obgleich auf übernatürliche und unerforschliche Weise, erfüllet er Himmel und Erde, ist er in allen Geschöpfen, in jedem Blatt, in jedem Weizenkorn. Wollen wir die Vorstellung von einer so unbeschränkten Christusgegenwart im Himmel und auf Erden festhalten und durchführen, so können wir nicht umhin, die Individualität Christi zu verflüchtigen; denn selbst eine verklärte Individualität, selbst ein geistiger Leib läßt sich nicht ohne Begrenzung denken — und der Irrthum steht vor der Thür, der sich so oft bei Mystikern und Theosophen gezeigt hat, und welcher den

*) Eph. 1, 23.

persönlichen Christus in ein allgemeines Leben der Gottheit auflöst, den Christus der Gnade und der Heiligkeit in einen pantheistischen Naturchristus, der Himmel und Erde, Luft und Meer erfüllt, der da ist in jedem Grashalm, jeder Aehre, jeder Rebe; so daß die ganze Creatur ein großes Sacrament für diejenigen wird, welche sie anzuschauen und zu gebrauchen wissen. Zwar ist dem lutherischen Glauben und der Grundanschauung des Lutherthums Nichts fremder, als ein solcher Christus, der nur eine Naturallegorie des wirklichen Christus ist; zwar verhält sich eine solche Betrachtung zu dem Lutherthum wie das leere Schattenbild zu dem wirklichen Leibe; aber die Formen, in welchen die Schule die Ubiquitätslehre zu entwickeln gesucht hat, sind nicht ohne eine falsche Hinneigung zu jener pantheistischen Betrachtungsweise, eine Betrachtungsweise, welche in der jüngst vergangenen Zeit bei mehreren Dichtern der Naturphilosophie einen poetischen Ausdruck gefunden hat, so wie sich dieselbe schon bei mehreren Mystikern und Theosophen des Lutherthums findet.

§. 178.

Die reformirte Dogmatik nimmt eine relative, beschränkte Christus-Gegenwart an, eine Gegenwart durch die Wirkungen des heiligen Geistes auf die Seelen, und welche daher auf die Gemeinschaft der Gläubigen, auf die Gemeinde beschränkt ist. Während die lutherische Dogmatik vorwiegend die kosmische Bedeutung Christi festhält, hält die reformirte vorwiegend die ewige Geltung seiner ethischen und religiösen Bedeutung fest. Während die lutherische Auffassung Christum in der ganzen Natur anschauen will und seine kosmische Bedeutung auf eine so unbeschränkte Art geltend macht, daß sie Gefahr läuft, den Christus der Gnade und Heiligkeit in einen pantheistischen Naturchristus zu verwandeln: so hält die reformirte Auffassung den Christus der Gnade und Heiligkeit fest, beschränkt aber seine Wirksamkeit allein auf das Reich der Seelen und läuft dadurch Gefahr, seine kosmische Bedeutung zu verlieren. Während die lutherische Auffassung eine Christusgegenwart lehrt, die das tiefste Naturmysterium ist, kennt die reformirte Auffassung nur moralische und religiöse Gemüthswirkungen des gen Himmel gefahrenen Christus. Die Welt der Natur und Leiblichkeit ist für Christum völlig undurchdringlich, der in dieser Beziehung den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit und Leiblichkeit unterworfen ist.

Darum ist hier kein Naturmysterium, sondern nur eine subjective Mystik, in welcher die Seele die Gemeinschaft mit dem gen Himmel Gefahrenen erfährt. Auf sinnliche Weise ist der gen Himmel-Gefahrene von seiner Gemeinde geschieden; hoch über den Sternen thronet er zur Rechten des Vaters, die für diese Auffassung nur einen bestimmten Ort im Himmel bezeichnet; selbst kann er mit seiner Leiblichkeit in diese materielle Sphäre der Zeit und des Raumes nicht hineintreten, sondern nur durch die geheimen Wirkungen des Geistes vermag er mit den Seelen Gemeinschaft zu haben — ein Punkt, der sich besonders in der reformirten Auffassung des Sacraments zeigt, in welchem zwar ein psychisches Mysterium, aber kein Naturmysterium erkannt wird. Da die reformirte Auffassung so die Welt der Natur und Leiblichkeit für Christum absolut undurchdringlich macht, verkennt sie den Begriff Christi als des Weltvollenders; denn als solcher ist er der Erlöser und Vollender nicht nur des Geistes und der Seele, sondern auch der Leiblichkeit und der Natur, und die christliche Anschauung verlangt nothwendig, daß nicht nur das Reich der Seelen für den Geist Christi durchdringlich sei, sondern daß auch das Reich der Leiblichkeit für seine verklärte Leiblichkeit durchdringlich sei.

§. 179.

Indem wir eine Ubiquitätslehre suchen, welche den bezeichneten Einseitigkeiten entgehen kann, sehen wir nur einen Ausweg, wenn wir, dem bisher Entwickelten zufolge, die königliche Macht Christi nicht als die unmittelbare Allmacht bestimmen, sondern als die weltvollendende Macht, welche in fortgehender Entwickelung alle Kreise der Schöpfung, sowohl in der Geschichte als in der Natur durchdringt. Die Gegenwart Christi in dem Universum darf daher nicht betrachtet werden als eine unmittelbar seiende, sondern als eine werdende Gegenwart, muß betrachtet werden unter dem Gesichtspunkt seines fortgesetzten Kommens, durch welches er in steigender Entfaltung seiner Fülle sich zum Mittelpunkt der ganzen Creatur macht, der Creatur, die zu einem lebendigen, organisch wachsenden Christustempel bereitet und neugeschaffen werden soll. Der nächste Kreis für seine Gegenwart ist nun allerdings das Reich der gläubigen Seelen, die Gemeinde, welche er durch den heiligen Geist mit seinen Kräften, Wirkungen und Gaben er-

füllt. Aber in allen seinen Gaben giebt er seinen Gläubigen Sich Selbst. („Nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir.") Und nicht allein in der Gemeinde, sondern auch in der Weltgeschichte entfaltet sich die Christusgegenwart in steigender Entwickelung. Ununterbrochen kommt er in der Weltgeschichte, nicht nur in weltrichtender Macht, welche zwischen der wahren und falschen Geistigkeit scheidet, und deren Gegenwart an den Zeichen der Zeit zu erkennen ist, sondern auch in welterlösender und weltvollendender Macht, die Alles, was in Wahrheit geistig ist, unter sich, als unter das Haupt einsammelt, mit ihren heiligenden Wirkungen dasselbe durchdringt. Und nicht nur in der Weltgeschichte, sondern auch in dem jenseitigen Geisterreich entfaltet sich seine Gegenwart in steigender Entwickelung; denn Zeit und Raum setzen für ihn keine unüberwindliche Schranke.

Weil demnach die Trennung zwischen Geist und Leiblichkeit in dem Auferstandenen und gen Himmel Gefahrenen aufgehoben ist, so steht nicht nur das Geisterreich, sondern auch das Reich der Leiblichkeit und der Natur seinen Einwirkungen offen. In den Sakramenten, welche für die allerheiligste Gegenwart des Auferstandenen in seiner Gemeinde der Ausdruck sind, macht er das Reich der Natur und Sinnlichkeit zum Organ und Mittel für die geheimen Wirkungen, durch welche er seine Gläubigen des Wesens nicht nur seiner Geistigkeit, sondern auch seiner verklärten Leiblichkeit theilhaftig macht, den künftigen Menschen der Auferstehung in ihnen nährt und stärkt. Aber die vollkommene Offenbarung dieser seiner geistig-leiblichen Gegenwart erscheint erst in der Fülle der Zeit, in der letzten, großen Weltverwandlung, wenn die Geisterwelt, die Seelenwelt und die Körperwelt zu Einem Reich der Herrlichkeit (regnum gloriae) zusammenschmelzen. Da ist die ganze Creatur zu einem großen Christustempel umgebildet, da ist ihre große Mannigfaltigkeit durchleuchtet von dem Einen, Christus erfüllt dann Alles in Allem*), obgleich allerdings von der Christusgegenwart gilt, was von der göttlichen Allgegenwart überhaupt gilt, daß die Art und Weise des Gegenwärtigseins sich nach der besondern Natur und Empfänglichkeit der verschiedenen Schöpfungskreise bestimmt.

*) Col. 3, 11.

§. 180.

Wir schließen mit der Wiederholung, daß in dieser Lehre gründlich unterschieden werden muß zwischen der Mittlerthätigkeit des Sohnes in der Logosoffenbarung und in der Christusoffenbarung, zwischen der weltschöpferischen und weltvollendenden Thätigkeit. Selbst wenn wir das Reich der Herrlichkeit uns als erschienen denken, wird dieser Unterschied Geltung haben. Auch in dem seligen Leben wird das Verhältniß des Gegensatzes zwischen Gott und der Creatur nicht als völlig aufgehört gedacht werden können, weil es das Verhältniß der Einheit bedingt; dann aber wird auch zu unterscheiden sein zwischen einer *nach Außen gehenden* Thätigkeit der Gottheit, die das erschaffene Leben in einem relativen Sein außerhalb Gottes setzt und erhält, was grade der Begriff der Alles hervorbringenden, Alles tragenden und Alles erhaltenden Logosthätigkeit ist, und einer *zurückführenden*, einer vollendenden Thätigkeit, welche das Verhältniß des Gegensatzes in Einheit auflöst, daß Gott Alles in Allem sei, welches der Begriff der Christusthätigkeit ist. Die zwiefache Mittlerthätigkeit wird daher nie als aufhörend gedacht werden können.

Die königliche Herrschaft Christi drückt so zugleich die Vorstellung von einem künftigen Reich der Herrlichkeit und die Vorstellung von einem Himmelreich auf Erden aus, in welchem er selbst das unsichtbare Haupt ist. Beide Vorstellungen finden ihre nähere Entwickelung in der Lehre vom Geiste.

Die Lehre vom Geiſte.

Der Ausgang des Geiſtes von dem Vater und dem Sohne.

§. 181.

In dem innern Offenbarungsleben Gottes iſt der Geiſt der in ſich ſelbſt zurückkehrende Gott, der himmliſche Werkmeiſter, der die ewigen Möglichkeiten des Sohnes zu innerer Wirklichkeit ausbildet. (Vgl. die Trinitätslehre). Dieſe abſchließende Thätigkeit, welche dem Geiſte in der Weſenstrinität zukommt, kommt ihm auch zu in der ökonomiſchen Trinität. Im Anfang der Schöpfung ſchwebte der Geiſt Gottes über dem Gewäſſer; in der vorchriſtlichen Menſchenwelt, im Judenthum und Heidenthum, war es durch den Geiſt Gottes, daß der göttliche Logos ſeinen heiligen Samen in die Seelen hineinſäete und durch die Propheten redete. Und wie der Geiſt Gottes im Anfang der erſten Schöpfung über dem Waſſer ſchwebte, ſo iſt es durch die Thätigkeit deſſelben Geiſtes in der menſchlichen Natur, daß die ſündige Menſchennatur für die zweite, die neue Schöpfung empfänglich werden konnte, daß Chriſtus empfangen und geboren werden konnte von einem Weibe; und nachdem Chriſtus geoffenbaret iſt, iſt es der Geiſt, der ihn verklärt.

Wenn wir daher in dem Vorhergehenden Chriſtum den Weltvollender genannt haben, ſo muß dieſer Name auch dem Geiſte beigelegt werden, obgleich in verſchiedenem Sinne. Was Chriſtus in Einheit iſt, iſt der Geiſt in Mannigfaltigkeit. In Chriſto iſt der Weltzweck vorbildlich vollzogen; durch den Geiſt aber geſchieht es, daß der Eine Chriſtus in der Mannigfaltigkeit der Seelen Geſtalt gewinnt, daß das Reich Gottes in die Welt kommt. Denn auch

hier ist der Geist der himmlische Werkmeister, der die Fülle des Sohnes zu einem Tempel der Herrlichkeit ausbildet, indem er die ganze Mannigfaltigkeit natürlicher Menschenindividualitäten und Völkerindividualitäten zu Organen für den Einen Christus umbildet und bereitet.

Anm. Indem wir den Geist als das formende und verklärende Princip bestimmt haben, haben wir eine Bestimmung ausgesprochen, die auf jeden Geist Anwendung hat. Nur da erkennen wir eine Offenbarung des Geistes, wo wir eine plastische, architektonische Macht in einer vorausgesetzten Lebensfülle erkennen. Grade weil der Geist Formprincip ist, ist er nicht das Erste, sondern das Letzte; und es gilt von jedem Geist, daß sein Reichthum durch seine Voraussetzungen bedingt ist, darauf beruht, welche Tiefen er erforscht, welche Lebensmysterien er verklärt und gestaltet. Daher setzt die christliche Trinitätslehre den Geist in unauflösliche Verbindung mit dem Vater und dem Sohne. Sie erkennt den Geist als denjenigen, der nicht aus seinem Eignen redet, sondern unabläßig aus der Fülle Christi nimmt. Der philosophische Idealismus unserer Tage ist in so vielen Beziehungen Formalismus geworden, weil er, nicht nur in der Religion, sondern in den verschiedenen Gebieten des Lebens aus dem Geiste Eins und Alles hat machen wollen, ohne Augen zu haben für den Lebensgrund, aus welchem der Geist emporsteigt, ohne Augen zu haben für das Lebensmysterium, welches der Geist verklären soll. Wird der Geist von seiner Voraussetzung losgerissen, so redet er nur aus seinem Eignen, und er wird der leere Geist. „Er wird nicht von ihm selbst reden; sondern von meiner Fülle wird er nehmen, und mich wird er verklären", dieses Wort Christi gilt auf seine Weise in jedem Lebenskreise. Denn allenthalben gilt es, daß der Geist von einer Lebensquelle seinen Ursprung haben muß; und allenthalben bestätigt es sich, daß der philosophische und poetische Idealismus, der sich getrennt hat von den Quellen des Lebens, nur leere Wahrheitsformen und leere Kunstformen offenbart.

§. 182.

Der Geist, welcher vom Vater und Sohne ausgeht, und welcher selbst Gott ist, hat sich selbst den Heiligen Geist genannt. Der heilige Geist unterscheidet sich von allen Weltgeistern nicht nur dadurch, daß alle Weltgeister unter die Sünde beschlossen sind, sondern auch dadurch, daß die Weltgeister, ihrer ursprünglichen Bestimmung nach, ganz andere Zwecke verfolgen. Die kosmischen Geister, seien es Volksgeister oder Geister des Staats, seien es Geister der Kunst oder Geister der Wissenschaft, haben nur den Zweck, ihr Reich zu gründen und auszubreiten, während die mensch-

lichen Individuen ihnen vornehmlich nur als Mittel für diesen Zweck gelten. Diese Geister fragen allein danach, wozu der Einzelne im Dienste der Idee gebraucht werden könne, was der Einzelne in seiner irdischen Bestimmtheit sei, sie fragen aber nicht nach dem Einzelnen selbst. Der Heilige Geist dagegen will ein Reich geheiligter, seliger Individuen schaffen, sein Zweck ist das Heil der Seelen. „Ich suche nicht das Eure, sondern euch," sagt der Apostel Paulus *); (ich suche nicht zunächst Eure natürlichen Anlagen und Gaben, nicht Mann oder Weib, Jude oder Grieche, sondern Euch Selbst, den verborgenen Gewissensmenschen in Euch). Sein Zweck ist allerdings ein Reich, aber ein Reich, wo jede einzelne Seele Selbstzweck ist, ein Tempel, wo jeder Stein wieder ein Tempel für sich ist **). Dieser Tempel, diese geistige Gotteswohnung, welche selbst aus unendlich vielen Gotteswohnungen besteht, ist die Kirche Christi, die Gemeinde und Versammlung der Heiligen.

Anm. Der Begriff Kirche führt den Gedanken auf den Herrn zurück, von dem der Geist ausgeht, auf Christus als König, damit auch auf die Stiftungen Christi, auf das Apostelamt und das Lehramt. Der Begriff Gemeinde dagegen führt zunächst auf den Gedanken an die menschlichen Individuen und Seelen. Durch jenen wird also vorwiegend die objective, durch diese die subjective Seite des Reiches Gottes in seiner historischen Erscheinung ausgedrückt.

§. 183.

Wie sich der Sohn erst durch seine Menschwerdung offenbart, so kann sich auch der Heilige Geist erst vollkommen offenbaren, indem er, nicht nur eine vorübergehende, sondern eine bleibende Vereinigung mit der menschlichen Natur eingeht, indem er der Geist in dem Reiche Christi wird. Denn erst als Geist Christi kann der heilige Geist die bleibende Vereinigung mit dem Menschengeschlecht eingehen. Erst wenn die vorbildliche Einheit der göttlichen Natur und der reinen, sündlosen Menschennatur vollzogen ist, erst wenn der Mittler zwischen Gott und dem Reiche Gottes gekommen ist, erst dann kann das Reich selber in Kraft treten, kann eine Vereinigung zwischen der göttlichen Natur und der sünd-

*) 2 Kor. 12, 14.
**) 2 Kor. 6, 16.

haften Menschennatur vollzogen werden, welche das Abbild der Vereinigung der Naturen in Christo ist. In Christo wohnet die Fülle der Gottheit leibhaftig, in Christo ist die Einheit der Naturen eine solche, daß die menschliche Natur keine Selbständigkeit hat außer und vor der Vereinigung mit der göttlichen; im Geiste dagegen haben die menschlichen Individuen eine natürliche und weltliche Selbständigkeit außer und vor der Vereinigung und sollen erst nach und nach zu Abbildern der Vollkommenheit, die in Christo von Natur ist, vom Geiste umgebildet werden. Aber obgleich die Vereinigung des Geistes mit der sündhaften Menschennatur so nicht ein Verhältniß der Incarnation, sondern der Inhabitation ist, so ist dieselbe nichts desto weniger als eine bleibende, unauflösliche Vereinigung zu bezeichnen. Denn wie die Einheit der Naturen in der Person Christi in alle Ewigkeit nie aufgelöst wird, so wohnt kraft des ewigen Mittleramtes Christi der Heilige Geist in alle Ewigkeit in dem Reiche Christi, und unter allen Gemeingeistern, die in der Geschichte sich regen, wird der Heilige Geist sich stets als der stärkste offenbaren. (Der, welcher in uns ist, ist größer, als der, der in der Welt ist*).

Anm. Wenn wir hier den Geist als den heiligen Gemeingeist bestimmen, so hebt dies nicht auf, sondern schließt vielmehr ein, daß er der in sich selbst persönliche Geist ist. Denn nur als der in sich selbst heilige, damit auch persönliche Geist, kann er der Geist in der Gemeinschaft der Heiligen sein, kann er das Heil der Individuen zu seinem Zwecke haben oder der himmlische Seelsorger sein. Ein unbestimmter Gemeingeist muß mehr oder minder blind und instinktmäßig wirken und kann schon aus diesem Grunde nicht der Heilige Geist sein, wie er auch nur das Allgemeine, nicht aber die einzelnen Seelen zu seinem Zwecke haben kann. Es ist eine Folge des pantheistischen, spinozistischen Elements bei Schleiermacher, daß er den Geist als den unpersönlichen Gemeingeist bestimmt, wodurch eine unreine Vermischung des göttlichen Geistes und des erschaffenen, sündhaften Menschengeistes unumgänglich entsteht.

§. 184.

Als der Geist der von Christo gesandt ist und immer wieder gesandt wird (procedit a patre filioque**), offenbart der Heilige Geist sich zunächst als der Geist der evangelischen Ge-

*) 1 Joh. 4, 4.
**) Joh. 15, 26.

schichte, als der Geist der Tradition, der reinen und unverfälschten Ueberlieferung. Wenn es denkbar wäre, daß der Geist jemals von der heiligen Geschichte sich losreißen könnte, so würde er aufhören der Geist der Offenbarung zu sein, und nur ein mythischer, mystischer und apokryphischer Geist werden. Doch muß andererseits gesagt werden, daß der Heilige Geist weit mehr ist, als der Geist der Tradition. Er ist der Geist nicht nur der Erinnerung, sondern der Verklärung; er erinnert nicht bloß an Christum*), als an eine vergangene historische Person; sondern er gehet aus von Christo als dem ewig Lebendigen, und verklärt ihn**) vor den Seelen und in den Seelen. Darin liegt, daß obgleich der Geist sich selbst in ein Abhängigkeitsverhältniß zu Christo setzt, dieses Verhältniß nichts desto weniger ein Verhältniß der Freiheit und Selbständigkeit ist, so daß der Geist niemals aufhört, der frei schaffende Geist zu sein. Wäre der Geist nur der Geist der Tradition und Ueberlieferung, so würde die Kirche nicht singen können: Veni creator spiritus! Aber grade weil er der Geist nicht nur der Tradition, sondern auch der Verklärung ist, ist er zugleich der lebendigmachende, der freibildende, der plastische Geist. Zwar bildet der Geist Alles, was er bildet, nach dem Bilde Christi; und wollen wir auf menschliche Weise reden, so können wir sagen, daß wie der menschliche Künstler bei jedem seiner Werke stets auf ein ewiges Urbild, das ihm vorschwebt, hinblickt, und diese seine Grundanschauung in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Productionen ausprägt, so sieht der Geist, der große unsichtbare Werkmeister und Tempelkünstler, stets hin auf die Grundgestalt Christi, und der Geist thut Nichts, als was er den Sohn thun sieht. Aber indem der Geist in ewig neuen Abbildern, in ewig neuen Wiederholungen und Verschiedenheiten das Eine Urbild in der menschlichen Natur ausprägt, offenbart er sich als der Geist der Freiheit, der die ewige Wahrheit verklärt. Als das Princip der freien Entwickelung, das unablässig ein Neues schafft auf Erden, das Christusleben sowohl in den einzelnen Seelen als in dem ganzen Reich erneuert und verjüngt, die christliche Lehre und den christlichen Cultus in neuen Gestalten wiedergebiert, neue Mittel

*) Joh. 14, 26.
**) Joh. 16, 14.

und neue Wege für die Ausbreitung der königlichen Herrschaft Christi erforscht und ausfindig macht, als dieses heilige, unmittelbar gegenwärtige Vorsehungsprincip offenbart sich der Geist als der Paraklet, welcher, wie er einerseits die Welt straft um die Sünde und um die Gerechtigkeit und um das Gericht*), so zugleich der Tröster ist nicht nur für die einzelnen Seelen, sondern für die Kirche, an welche alle Verheißungen der Geschichte geknüpft sind. Denn als das immer gegenwärtige Princip der Erneuerung und der lebendigen Entwickelung beweist der Geist in Kraft, daß die königliche Herrschaft Christi nimmer erstirbt und nimmer veraltet.

Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des Geistes und der königlichen Wirksamkeit Christi in seiner Kirche wird also nach dem Bisherigen als ein zusammenwirkendes Verhältniß zu bestimmen sein. In der christlichen Gemeinschaft giebt es keine Wirkung des Heiligen Geistes, welche in ihrem innersten Grunde nicht die Verklärung einer Christuswirkung wäre („von dem Meinen wird er es nehmen"); und umgekehrt giebt es keine Christuswirkung, welche nicht durch den Geist verklärt werden müßte, denn Niemand kann Christum einen Herrn heißen ohne durch den Heiligen Geist**). Dieses Zusammenwirken des Herrn und des Geistes offenbart sich in der Stiftung, Erhaltung und Vollendung der Kirche.

Die Stiftung und Erhaltung der Kirche.

§. 185.

Wesentlich ist die Kirche von Christo während seines irdischen Daseins gestiftet, wirklich aber wird sie erst durch die Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste oder durch die Inspiration gestiftet. Die Inspiration ist das Eingehen des Geistes Gottes in den menschlichen Geist, um die bleibende Vereinigung zu begründen, und sie ist daher das Entsprechende zu dem Wunder der Incarnation. Ist es die Bestimmung der Kirche, daß die Welt durch sie christlich gemacht und wiedergeboren werden soll, daß die erlösende Lebensfülle Christi durch sie in die sündige Menschheit eingeführt werden soll: so ist Nichts undenkbarer, als daß die Kirche mit einem Kreise

*) Joh. 16, 8.
**) 1 Kor. 12, 3.

bloß menſchlicher Stimmungen und Zuſtände, frommer Erinnerungen und frommer Gefühle ſollte in die Welt eingetreten ſein, oder mit einem Kreiſe bloß ſporadiſcher, dunkler und inſtinktmäßiger Bewegungen und Regungen des Geiſtes Gottes. Denn auf dieſe Weiſe würde die Kirche in die Welt eingetreten ſein umhertappend nach dem Princip für ihre Entwickelung, würde dieſelbe ohne Ruder und Compaß bald in dieſe, bald in jene einſeitige Richtung getrieben werden. Durch ſolche unſicher umhertappende Anfänge würde höchſtens eine Mannigfaltigkeit von religiöſen Secten und gnoſtiſchen Schulen geſtiftet werden können, aber keine Kirche, kein lebendiger Organismus der Offenbarung und Erlöſung, welcher ſich durch alle Zeiten und alle Völker verbreitet, und die Geſchichte mit der Fülle der geoffenbarten Wahrheit und Gnade durchſtrömt. Die chriſtliche Kirche kann nur gedacht werden als in die Welt eintretend mit Einem Schlag, als die neue Creatur in Chriſto, welche zwar durch die Zeiten entwickelt werden und zu Chriſto, der das Haupt iſt, heranwachſen ſoll, welche aber doch in dem neuen, wiedergebornen Bewußtſein, mit welchem ſie geworden iſt, das allumfaſſende Entwickelungsprincip für ihre ganze Zukunft beſitzt. Die erſte Thätigkeit, welche die Kirche in der Welt ausüben muß, beſteht darin, dieſes Entwickelungsprincip einer neuen Geſchichte in die Mitte des Menſchengeſchlechts einzupflanzen, und daher beginnt die Kirche mit der Fülle des Geiſtes, mit dem ganzen intenſiven Reichthum heiliger Kräfte und Gnadengaben. Das erſte Glied in der kirchengeſchichtlichen Entwickelung, d. h. die apoſtoliſche Kirche, iſt nicht das unvollkommenſte, ſondern das intenſiv vollkommenſte Glied. Wie nämlich Chriſtus, der neue Adam, der Erſtgeborene iſt unter vielen Brüdern, nicht nur, weil er der Zeit nach das erſte Glied einer neuen Entwickelungsreihe iſt, ſondern auch, weil er vorbildlich über der ganzen Reihe ſteht: ſo muß geſagt werden, daß in Verhältniß zu den nachfolgenden Geſtalten der Kirche, in Verhältniß zu den nachfolgenden Epochen der Kirchengeſchichte, die apoſtoliſche Kirche die Erſtgeborene iſt unter vielen Schweſtern, weil die ganze nachfolgende Entwickelung in ihrem innern Reichthum angelegt iſt.

Anm. Daß eine neue geiſtige Schöpfung nicht mit einer bloßen Approximation, ſondern central, mit der Fülle des Geiſtes beginnen müſſe, dies beſtätigt ſich auch in der Entwickelung des natürlichen Geiſtes, obgleich wir hier nur relative Vorbilder haben, weil die Entwickelung des natürlichen

Geistes auf mancherlei Art störenden Hemmungen unterworfen ist. Müssen wir so nicht sagen, daß die Periode der ersten Begeisterung, da das wahre Genie sich selbst findet und seine Productivität gewinnt, prototypisch ist für seine nachfolgende Entwickelung, welche, mag sie auch in einer fortgesetzten Reihe von Productionen fortschreiten, doch nichts Anderes enthalten kann, als was in den ersten Grundanschauungen präformirt ist? Muß man nicht sagen, daß es für die normale Entwickelung des Genies Aufgabe ist, der ersten Begeisterung treu zu bleiben, unter den späteren Kämpfen der Reflexion die ersten Grundanschauungen festzuhalten, durch welche der Geist sich ihm offenbarte und zu seinem Organ erkor? Was nun die erste Begeisterung in der Entwickelung des hochbegabten Individuums ist, das ist die Inspiration in der Entwickelung der Kirche, insofern diese als Ein großes, geistiges Individuum betrachtet wird. Die Periode der ersten Begeisterung ist für alle nachfolgenden Stufen kanonisch. Nur in dem Leben und in der Thätigkeit, in welcher die Kirche den Zusammenhang mit der ersten Begeisterung bewahrt, offenbart sie ihr wahres Wesen; in jeder andern Thätigkeit ist sie von ihrem eignen Geiste verlassen, steht sie nur unter der Einwirkung fremder Geister.

Ein geistreicher Mann hat gesagt, es gebe Verfasser, welche noch nicht ihr Pfingsten gehabt hätten, und will damit zu erkennen geben, das Genie könne da sein, ohne doch noch zu der Kraft gelangt zu sein, seine Productivität in Wahrheit beginnen zu können. Der Geist, der unsichtbare Werkmeister mit der plastischen Macht, ist noch nicht über sie gekommen. Diese Betrachtung dient dazu, den Zustand der Apostel vor der Ausgießung des Geistes zu erklären. Wesentlich hatten sie den Geist in der Offenbarung Christi und in der Erwählung Christi, wirklich aber hatten sie ihn nicht, denn sie waren noch unproductiv. Die Empfänglichkeit für die Inspiration ward erst bei ihnen entwickelt, da die sinnliche Gegenwart des Herrn ihnen genommen ward und sie in innerer Vertiefung in Jerusalem stille saßen und warteten.

Die Inspiration und das Apostelamt.

§. 186.

Die Inspiration konnte nur beginnen mit einem Durchbruch des Geistes Gottes in dem natürlichen Menschengeist. Am Pfingsttage waren die Apostel versammelt, und plötzlich wurden sie voll des Heiligen Geistes und redeten in Zungen*). Wie viel man nun auch über den Begriff des Zungenredens gestritten hat, — nach der Erklärung, welche der Apostel Paulus uns giebt, wird damit ein Zustand bezeichnet, in welchem das Bewußtsein seiner selbst

*) A. G. 2, 3.

nicht mächtig ist, ein Zustand der Ekstase, der Entzückung, welche der Ausdruck war für den Durchbruch der neuen geistigen Kräfte und für die mächtige Regung derselben in der Tiefe der Seelen, und welcher mehr das Gepräge eines geistigen Naturzustandes, als des klaren Bewußtseinslebens hatte*). Jenes Reden in Zungen war also der Ausdruck für die erste, noch regellos hervorbrechende und gleichsam überströmende Begeisterung, in welcher die Apostel ihr ganzes natürliches Dasein von dem Geiste Gottes wie von einem Blitze durchzittert fühlten, sich überwältigt fühlten von der überschwänglichen Kraft, die über sie kam; daher auch die unheilige Betrachtung, welche die innere Bedeutung der Begebenheit nicht faßte, sie als trunken betrachtete, spottete und sagte: „Sie sind voll süßen Weins." Wenn dagegen die andern Anwesenden sie von den großen Thaten Gottes Jeder in seiner Sprache reden hörten, so ist es nicht nöthig, hier an verschiedene Sprachen zu denken, sondern daran, daß Jeder für sich sich angesprochen fühlte in seiner eigenen innersten Eigenthümlichkeit, daß der innere Mensch in Jedem von dieser Sprache der Entzückung so angesprochen wurde, daß sich die Seele aus der gewohnten, natürlichen Beschränkung erlöst fühlte und auf wunderbare Weise sich selber offenbar ward**). Jener Zustand der Entzückung allein macht indessen nicht die Inspiration aus. Er bezeichnet nur den Augenblick der geistigen Geburt, wo der Geist die Hülle der Natürlichkeit durchbrechen mußte, und ging unmittelbar in den Zustand des klaren Bewußtseins und der Besonnenheit über. Aus dem bewegten Naturgrunde der Betrachtung stieg das klare historische Offenbarungsbewußtsein empor. Die religiösen Naturkräfte wurden in die Ordnung der historischen Entwickelung hinübergeleitet; die Glossolalie ging in die Prophetie über, indem Petrus auftrat und in einer besonnenen Rede das lösende Wort aussprach, die Begebenheit als in der Oekonomie der Offenbarung gegründet, als Erfüllung der Weissagungen der Propheten erklärte, verkündigte, daß nunmehr die durch Christum gestiftete Haushaltung in Kraft trete, zur Bekehrung und Taufe aufforderte, und gegen drei Tausend wurden an dem Tage getauft. So endigte die Begebenheit mit der ersten Missionspredigt und der ersten umfassenden Missionstaufe.

*) 1 Kor. 14, 2—4.

**) Vgl. Steffens Religionsphilosophie II. 346.

Alles ward historisch und kirchlich organisirt; und wir können die Rede Petri betrachten als einen Typus für das historische Offenbarungsbewußtsein, welches von nun an bei den Aposteln erscheint. Die neue apostolische Zunge, welche von nun an ringsumher auf Erden redet und die Geheimnisse des Reiches Gottes den Weisen wie den Unmündigen erklärt, ist allerdings eine glühende Zunge, eine Feuerzunge; doch ist es auch ihr Kennzeichen, daß sie verständige, gesunde und besonnene Rede führt*).

Anm. Wenn jenes erste Reden in Zungen nicht in die Prophetie übergegangen, sondern als etwas Isolirtes festgehalten worden wäre, so wären die Apostel nur unter dem Gesichtspunkt „der Erweckten" zu betrachten gewesen, und Schwärmerei und Fanatismus wäre nicht fern gewesen. Schon Paulus muß die Gemeinden vor einem einseitigen Ueberschätzen und Festhalten von diesem Naturmoment der Begeisterung warnen, und schärft es ein, daß die Prophetie, oder die klare, allen verständliche Offenbarungsrede das Höhere ist. Und die Kirchengeschichte lehrt zur Genüge, daß, wenn in geistigen Durchbruchs- und Erweckungsperioden die religiösen Naturkräfte nicht historisch organisirt wurden, Schwärmerei und Verwirrung die unvermeidliche Folge war. —

§. 187.

Der Pfingsttag ist Typus für einen ganzen Zeitraum, in welchem die Inspiration fortwährend strömt, für den Zeitraum, dessen wesentliche Grundzüge in der Apostelgeschichte dargestellt sind. Die Inspiration ist auch nicht auf die Apostel allein beschränkt. Nicht nur Männer, welche den Aposteln nahe standen, ein Stephanus und Barnabas, ein Marcus und Lucas waren inspirirt; sondern wir finden auch, daß ein Durchbruch, wie der am Pfingsttage, öfters sich wiederholt hat mit einzelnen Individuen, welche sich in die Kirche aufnehmen ließen, und von denen wir lesen, daß sie in Zungen redeten und weissagten**). Aber grade, weil wir diese ganze Geburtsperiode als die Periode der Inspiration bezeichnen können, müssen wir nothwendig verschiedene Grade der Inspiration annehmen, annehmen, daß die Inspiration an den verschiedenen Punkten in verschiedenem Maaß dagewesen ist. Die Fülle der Inspiration müssen wir dann nothwendig im Kreise derjenigen setzen, die von Anfang an dem engsten Kreise des Herrn angehört hatten

*) 1 Tim. 1, 13. Tit 2, 2.
**) A. G. 19, 6. vgl. 8, 17. 10, 45.

und als eine heilige Auswahl von ihm selbst dazu ausersehen waren, Pfeiler und Säulen seiner Kirche zu sein. Grade weil der Heilige Geist der Geist der heiligen Geschichte ist, mußten vornehmlich diejenigen zu Organen der Inspiration geeignet sein, welche von Anfang an mit dem Herrn gewesen waren, die vollständigste Auffassung von ihm hatten und so die Inhaber der wahren Tradition waren; und grade weil der Heilige Geist der Geist ist, der nicht nur historisch an Christus erinnert, sondern ihn verklärt, mußten auch vornehmlich diejenigen zu Organen der Inspiration geeignet sein, welche der Herr selbst von Anfang an von der Welt ausgesondert und durch sein Vertrauen gereinigt und geheiligt hatte.

Anm. Wenn die 11 Apostel nach dem Weggang des Judas ihren Kreis durch Aufnahme eines neuen Apostels ergänzten, so gehörte sowohl Matthias als Joseph*), der mit ihm zum Apostolat vorgeschlagen wurde, zu denjenigen, die von Anfang bis Ende standhaft bei dem Herrn gewesen waren, und sie sind also von den Aposteln selbst zu der apostolischen Classe gerechnet worden, zu dem Grundstamm von Nachfolgern Christi, aus dem die Organe des Apostolats genommen werden mußten**). Diese Männer standen für die Apostel in dem Grade auf gleicher Stufe, daß sie nun den Ausfall dem Loose überlassen konnten, um dadurch die eigene Wahl des Herrn zu erfahren (ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω). — Was demnächst Paulus anbetrifft, so gehört er allerdings nicht ursprünglich zu diesem heiligen Grundstamm, sondern ist erst später als ein wildes Reis darauf gepfropft. Sein Apostolat beruht auf einer außerordentlichen Berufung. Er ist von dem Herrn erwählt durch jene Offenbarung auf dem Wege nach Damaskus, auf welche er selbst immer seine Erwählung zurückführt; und obgleich er den Herrn dem Fleische nach nicht gekannt hat, also nicht in dem Sinne Inhaber der historischen Tradition hat sein können, wie die Anderen: so muß man doch annehmen, daß er in einem solchen Verhältnisse zu denen, die Pfeiler und Säulen waren, gestanden***), daß er durch dieselben eine vollständige Auffassung der heiligen Geschichte empfangen hat, eine Auffassung, so vollständig, daß er den Gemeinden geschichtliche Momente aus dem Leben des Herrn als Etwas, das er vom Herrn selber hatte, überliefern konnte†).

§. 188.

Als die Werkzeuge des kirchenstiftenden Geistes stehen die Apostel in dem tiefsten Abhängigkeitsverhältniß und in dem tiefsten Freiheits-

*) A. G. 1, 23.
**) Vgl. Schleiermacher: D. chr. Glaube. II. 364.
***) Gal. 1, 18. 2, 9.
†) 1 Kor. 11, 23.

verhältniß zu dem Geiste. „Ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet"*)! Die Wahrheit ist in ihnen da, ohne durch Irrthum und menschliche Eigenheit verdunkelt zu sein. Es ist aber so weit davon entfernt, daß die Apostel dadurch, daß sie Werkzeuge des Geistes werden, ihre persönliche Eigenthümlichkeit verloren haben sollten, daß sie dadurch vielmehr die bleibenden Zeugen geworden sind von der *persönbildenden* Macht des Geistes, die felsenfesten Vorbilder christlicher Persönlichkeiten und christlicher Charaktere; und mit Recht läßt sich das Zeitalter der Apostel als das Zeitalter der *Heroen* bezeichnen, welches dem Zeitalter folgt, da der Herr selbst unter den Menschen wandelte. Da ihr Verhältniß zum Geiste auf diese Weise nicht als ein Verhältniß der Unfreiheit, sondern der Freiheit und damit der *Entwickelung* gedacht werden muß, so muß die Inspiration näher bestimmt werden als die *fortgehende Mittheilung* des Geistes durch die fortgehende Freiheits- und Bewußtseinsentwickelung. Aber die Offenbarung des Geistes wird ihnen nur für dasjenige gegeben, das *nützlich* ist**), und die fortgehende Entwickelung der Inspiration in den Aposteln ist daher bedingt durch die geschichtlichen Verhältnisse und den Entwickelungsgang der apostolischen *Kirche*. Nur für das *amtliche Werk* wird ihnen die Offenbarung des Geistes gegeben; nur je nachdem die kirchlichen Aufgaben historisch entstehen und sich bilden, seien es Aufgaben in Beziehung auf die Lehre, oder in Beziehung auf die Organisation der Kirche***), giebt der Geist die Lösung, eine Lösung, welche, wie sie ihnen von oben her gegeben wird, so auch von innen kommt, aus der Tiefe des Selbstbewußtseins. „Es gefällt dem Heiligen Geiste und *uns*" — diese Worte auf der apostolischen Versammlung in Jerusalem drücken deutlich *das freie Selbstbewußtsein* in der Inspiration aus.

Anm. Aus den Worten des Herrn an Petrus†): „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeine", läßt sich nicht herleiten, was die römische Kirche daraus hat herleiten wollen. Wohl aber läßt sich daraus die große Bedeutung herleiten, welche der apostolischen *Persön-*

*) Matth. 10, 20.
**) 1 Kor. 12, 7.
***) A. G. 15, 10.
†) Matth. 16, 16.

lichkeit zukommt. Zwar können wir sagen, daß nicht Petrus, sondern der Glaube und das Glaubensbekenntniß der Fels sei, auf dem der Herr seine Gemeinde bauen will; aber die Kirche konnte doch nicht durch den Glauben und das Glaubensbekenntniß in abstracto gestiftet werden, nicht durch unpersönliche Organe, welche nur auf eine unklare und instinktmäßige Weise von der Macht des Geistes geleitet würden, welches mehr oder weniger der Fall gewesen wäre, wenn die Kirche nur einem massenhaften Gemeinleben überlassen gewesen wäre. Nur durch Einzelne, in denen der heilige Gemeingeist zur freiesten und persönlichsten Offenbarung kam, konnte die Kirche gestiftet werden. Indem der gläubige und bekennende Petrus in jenem Augenblick als der Apostelrepräsentant vor dem Herrn steht, bezeichnet ihn der Herr als den Felsenmann des Glaubens und drückt dadurch die Bedeutung der apostolischen Persönlichkeit für die Stiftung der Kirche aus. Es wiederholt sich zu allen Zeiten der Entwickelung der Kirche, daß dieselbe unmöglich fortschreiten, unmöglich über den Gährungszustand hinauskommen kann, wenn sich der Gemeingeist nicht in Einzelnen centralisirt, von welchen, als von persönlichen Lebensquellen, die organisirenden Wirkungen zu der Menge ausgehen können; Einzelne, in deren geistiger Autorität das Gemeinbewußtsein seinen zusammenhaltenden Mittelpunkt findet, und welche daher Säulen und Pfeiler der Kirche genannt werden können; und zu allen Zeiten (man denke z. B. an die Reformationszeit) zeigt es sich, daß die großen kirchlichen Persönlichkeiten, die nicht aus sich selbst, sondern aus dem Geiste der Kirchengeschichte reden und handeln, Heroen der Freiheit und Selbstbestimmung sind, bei welchen die unselbständige Menge ihren Anhalt findet. Was aber von den relativen Entwickelungspunkten gilt, das gilt auf außerordentliche Weise von dem vorbildlichen Entwickelungspunkt oder von der Stiftungsperiode der Kirche.

§. 189.

Als Organe des kirchenstiftenden Geistes stehen die Apostel nicht nur in dem freiesten Einheitsverhältniß zu dem Geist, sondern auch in dem freiesten Einheitsverhältniß zu einander. Obgleich verschiedene Gaben sind, ist da doch nur Ein Geist; und obgleich es verschiedene apostolische Lehrformen giebt, lebt doch die Eine Grundwahrheit in ihnen allen. Grade dadurch, daß der Geist seinen Inhalt in eine Verschiedenheit von Momenten sondert, offenbart er seine Fülle und seinen Reichthum. Aus demselben Grunde ist nicht das Bewußtsein des einzelnen Apostels, sondern das apostolische Totalbewußtsein der vollständige Ausdruck für die Offenbarung des kirchenstiftenden Geistes, sowie auch nur dieses der vollständige Ausdruck ist für das Bewußtsein der Kirche von ihrem Grundverhältniß zu dem Herrn und dem Geiste, zu der Welt und

zu sich selber. Als Repräsentanten der Mutterkirche drücken die Apostel nicht nur das kirchliche Selbstbewußtsein einer einzelnen Zeit aus, sondern sind die Repräsentanten der christlichen Kirche für alle Zeiten.

Die wesentlichen Eigenschaften der Kirche.

§. 190.

Die Epoche der Inspiration und der außerordentlichen Gnadengaben hört auf, aber der Geist bleibt in der Kirche. Die Inspiration gehört zu der Stiftung der Kirche, nicht aber zu ihrer Erhaltung. Der wahre Grund ist gelegt, das vollkommene Entwickelungsprincip ist gegeben. Was aber in der Inspiration gegeben ist, soll bewahrt, entfaltet und durch eine lange geschichtliche Freiheitsprobe fruchtbar gemacht werden. Die fortgehende Entwickelung der Kirche wird nun in den großen Zusammenhang des Weltlebens, welches durch die Kirche erneuert und wiedergeboren werden soll, eingeordnet. Und grade weil die Kirche sich zu einer weltgeschichtlichen Potenz machen, in einem freien Wechselverhältniß mit allen andern Potenzen in dem weltgeschichtlichen Leben des Geschlechtes, in verschiedenen Nationalitäten und Zeitaltern, in Verhältniß zu verschiedenen Stufen natürlicher Aufklärung und Bildung sich entwickeln soll: muß sie sich auch den Gesetzen der weltgeschichtlichen Entwickelung unterwerfen. Indem die Kirche aus ihrem paradiesischen Zustande, welcher durch die Inspiration bezeichnet wird, heraustritt, kann es nicht vermieden werden, daß das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in der Kirche in manchen Beziehungen ein inadäquates Verhältniß wird, weil die Kirche dadurch, daß sie den allgemeinen Gesetzen der historischen Entwickelung unterworfen wird, allen weltlichen Einflüssen ausgesetzt wird, welche sowohl von Außen als von Innen die normale Entwickelung hemmen. Daß aber die Kirche durch den ganzen historischen Wechsel ihrer Wirklichkeitsformen hindurch wesentlich sich selbst gleich bleibt, daß sie durch jede Periode des Verderbens und der Auflösung hindurch zu einer reinern Gestalt ihres Ideals wiedergeboren wird, das beweist, daß sie niemals verlassen wird von ihrem Stifter und von dem Geiste des Stifters.

Anm. Wir stehen hier an dem Ausgangspunkt für den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus. Versetzen wir uns in Gedanken an den Zeitpunkt, wo der letzte Apostel gestorben ist, und fragen wir: wo ist nun das Apostolat? so antwortet der Katholicismus: es ist in den lebendigen Nachfolgern der Apostel als den Inhabern der wahren Tradition, in den Bischöfen, in den Concilien und dem Papst, in welcher Repräsentation sie die Fortsetzung der apostolischen Inspiration erkennt. Die evangelische Kirche dagegen antwortet, daß sie den vollgültigen Ausdruck für das Apostolat nur in der heiligen Schrift findet, welche die bleibende Apostelstimme in der Kirche sei. Während also der Katholicismus eine durch alle Zeiten hindurch fortgehende Inspiration annimmt, führt der Protestantismus die Inspiration nur auf die Stiftung der Kirche zurück. Die historische Kritik hat nun hinreichend dargethan, daß jene fortgehende Inspiration nur gar zu sehr das Gegentheil von dem ist, als wofür sie sich ausgiebt. Von Seiten der Idee dagegen beruht der Gegensatz auf einem verschiedenen Begriff von der kirchen-historischen Entwickelung. Der Protestantismus faßt die Kirchengeschichte als die freie Entwickelung, da die Kirche, das apostolische Ideal vor Augen, der vollkommenen Einheit ihrer göttlichen und menschlichen Seite nachstrebt („Nicht, daß ich's schon ergriffen habe, ich jage ihm aber nach, ob ich's auch ergreifen möchte"). Der Katholicismus faßt die Entwickelung der Kirche als eine mechanisch sich fortsetzende Traditionsentwickelung, in welcher die göttliche Seite so hervorgehoben wird, daß die menschliche ein Schein wird. Der Protestantismus setzt das Wesen der Entwickelung darin, daß die Kirche durch die Arbeit und die Kämpfe der historischen Reflexion frei reproduciren soll, was durch die Inspiration ihr gegeben ist; der Katholicismus dagegen setzt die Entwickelung in eine bloß quantitative Verlängerung des Anfangs, ohne zu erkennen, daß die Momente, welche in jenem prägnanten Anfang schlummern, in Sonderung, in freies Wechselverhältniß, ja in Wechselkampf mit einander heraustreten müssen.

§. 191.

Das unter allem Wechsel in der Kirche Bleibende ist ihr Grundverhältniß zu dem Herrn und zum Geiste. Als die Kirche des Heiligen Geistes und als die Christuskirche ist die wahre Kirche zugleich unsichtbar und sichtbar. „Ich glaube an eine christliche Kirche" — in dieser Bestimmung liegt, daß die Kirche nicht nur sichtbar, sondern auch unsichtbar ist, da es sonst genügen müßte, zu sagen: „Ich sehe eine christliche Kirche." Unsichtbar ist die Kirche, insofern sie die Gemeinschaft der Heiligen ist, eine Gemeinschaft, nicht nur von Bekennern, sondern von wahren Gläubigen, welche zerstreut sind unter allen Völkern, in allen Zeitaltern, in allen Ständen und Aemtern, und, obgleich der Zeit und dem Raume nach getrennt

nichts desto weniger einen geistigen, mystischen Leib bilden; unsichtbar ist die Kirche, insofern sie ein Reich von unsichtbaren Kräften und Gnadenwirkungen ist, welche den Organismus der Kirche bilden und sie zu der Fülle Christi machen, zu seiner Fülle, der Alles in Allem erfüllt*); unsichtbar ist sie, insofern Christus, ihr Haupt, jetzt unsichtbar ist. Aber sichtbar ist die Kirche, insofern ihr unsichtbares Wesen sich Zeugniß giebt, sich in der Welt erkennbar macht; sichtbar ist sie, insofern ihr Dasein bedingt ist durch die historische Offenbarung Christi, insofern die Wirkungen der Gnade bedingt sind durch die von Christo historisch eingesetzten Gnadenmittel, durch das Wort und die Sacramente, und vermittelst dieser in Kraft tritt. Wie es daher einerseits von der wahren Kirche gilt, daß nicht gesagt werden kann: „Siehe hier oder siehe dort"! so gilt es andererseits, daß sie ist wie „die Stadt auf dem Berge", die nicht verborgen bleiben kann. Beide Bestimmungen sind in der Conf. Aug. zusammengefaßt, wenn sie die Kirche beschreibt als eine Gemeinschaft von Heiligen, wo das Evangelium recht verkündigt und die Sacramente recht verwaltet werden**).

Anm. Gegen die hier angegebenen Kennzeichen der wahren Kirche wendet die römisch-katholische Theologie ein, daß sie unzureichend seien. Soll, sagt man, die rechte Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sacramente das Kennzeichen der wahren Kirche sein, so müßte erst bestimmt werden, welches der Inhalt der evangelischen Verkündigung sei, und welche Kraft den Sacramenten beigelegt werden müsse, die die rechten seien. Für die evangelische Kirche löst sich diese Einwendung dadurch, daß die Kirche durch die Leitung des Heiligen Geistes auch ohne den römischen Stuhl im Stande sein muß den Inhalt des Evangeliums und die wahre Bedeutung der Sacramente aufzufassen, wie auch die Kirche von den ältesten Zeiten an ihre geistige Auffassung des Evangeliums in ihren Symbolen ausgesprochen hat. Dem Katholicismus sind die äußeren Kennzeichen Eins und Alles; die evangelische Kirche erkennt dagegen, daß die Wahrheit nur da ist in dem Wechselverhältniß zwischen den äußeren und inneren Kennzeichen, zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Seite der Kirche, zwischen der Tradition und dem Geist. Daß nun dieses Verhältniß in der Kirchengeschichte verschieden, ja entgegengesetzt aufgefaßt worden ist, dies liegt in dem Begriffe einer historischen Freiheitsentwickelung, und so lange diese Entwickelung fortdauert, so lange wird und soll auch über die Frage gestritten werden können, wo die wahre Kirche ist.

*) Eph. 1, 23.

**) Conf. Aug. VII. Eph. 4, 4—6. A. G. 2, 42. Joh. 15, 3.

ohne daß handgreifliche Beweise gegeben werden können. Die sichtbaren Merkmale sollen nur für diejenigen hinreichend sein, welche auch die unsichtbaren erkennen.

§. 192.

So gewiß es nicht mehrere, sondern nur Einen Herrn giebt, so gewiß es nicht mehrere, sondern nur Einen Heiligen Geist giebt, und so gewiß es nicht mehrere, sondern nur Eine Menschheit giebt, die mit Christo als dem Haupte vereinigt werden soll: so gewiß giebt es auch nur Eine Kirche*). Aber die wahre Einheit offenbart sich in der Mannigfaltigkeit. Schon in der ersten apostolischen Kirche sehen wir, daß der Eine Geist sich in vielen Gaben offenbart, und der Eine Christus von den Aposteln in verschiedenen Christusbildern dargestellt wird. Unter ihrem Wechselverhältniß mit der Welt, mit verschiedenen Nationalitäten und verschiedenen Entwickelungsstufen in der Menschheit, hat die Eine Kirche sich in eine Verschiedenheit von Confessionen oder Kirchen-Typen gesondert. Die confessionelle Sonderung muß allerdings insofern als eine Folge der Sünde betrachtet werden, als die Confessionen ausschließlich relative Momente der Wahrheit oder gar wohl Irrthümer als absolute, seligmachende Wahrheit festhalten. Aber ihrem wahren Begriffe nach sind die verschiedenen Confessionen Individuationen des Christenthums, welche als *Möglichkeiten* schon in der apostolischen Kirche keimen, die aber erst in der Fülle der Zeit wirklich werden und ihre Bedeutung haben als verschiedene Stufen in der *Erziehung* der Christenheit zu dem Vollkommenen. Insofern die confessionelle Sonderung durch die Sünde bedingt ist, muß sie zu dem vergänglichen Stückwerk gerechnet werden und soll abgeschafft werden; aber insofern sie in den eigenen nothwendigen Verschiedenheiten des Lebens gegründet ist, soll sie bestätigt und verklärt werden, und muß unter dem Gesichtspunkt der Gnadengaben und der apostolischen Lehrtypen betrachtet werden. Die verschiedenen Confessionen müssen dann gesehen werden als verschiedene Gemächer, verschiedene Wohnungen in dem Hause des Einen Herrn. In den gegebenen Confessionen zu sondern, was der Sünde angehört, und was in der eigenen Verschiedenheit des Lebens gegründet

*) Ephes. 4, 6.

ist, gehört zu den schwierigsten Aufgaben für die kirchliche Betrachtung und bildet in allen kirchlichen Unionsfragen die Hauptschwierigkeit.

§. 193.

Die Eine Kirche ist zugleich die allgemeine. Die Allgemeinheit oder Katholicität ist der historische Ausdruck für die Einheit. Die Einheit der Kirche muß sich in der historischen Wirklichkeit kenntlich machen. Wenn es nicht ein gemeinsames, allgemein kirchliches Band gäbe, welches die verschiedenen Particularkirchen historisch vereinigte, so wäre die Einheit der Kirche nur eine Einheit in der bloßen Idee, eine leere Unsichtbarkeit. Dieses Allgemeinkirchliche, welches über allen individuellen Verschiedenheiten, seien diese confessionelle oder nationale, steht, ist das Apostolische. Die in Wahrheit katholische Kirche ist daher die apostolische, indem sie sich auf apostolischer Ueberlieferung gründet und in der von Geschlecht zu Geschlecht sich fortsetzenden Tradition den Zusammenhang mit der apostolischen Mutterkirche bewahrt, indem sie die Ueberlieferung derselben als das ewig Allgemeingültige in der Kirche festhält. Diesen ihren Zusammenhang mit dem Apostolischen, dessen authentischer Ausdruck in dem Neuen Testament gegeben ist (weshalb die in Wahrheit katholische Kirche auch die schriftgemäße ist), hat die Kirche in ihrem Grundbekenntniß, dem apostolischen Symbolum, in welchem sie die von den Aposteln empfangene Lehre bekennt, auf eine vorbildliche Weise an den Tag gelegt. In Gegensatz zu dem falsch Individuellen oder Häretischen ist das apostolische Glaubensbekenntniß schärfer entwickelt worden in dem nicänischen und athanasianischen Symbolum. In der Geschichte der Kirche haben diese ökumenischen Symbole sich immer aufs Neue als Grundtypen für alles kirchliche Bekennen behauptet, nicht nur durch ihre traditionelle Autorität, sondern auch durch ihre Biblicität und ewige Wahrheit; und die verschiedenen Confessionen erweisen sich dadurch als Formen der katholischen Kirche, daß sie diese ökumenische Grundlage anerkennen, welche vor der Sonderung in eine griechisch- und römisch-katholische, eine lutherische und reformirte Kirche da ist.

Anm. Grade dadurch, daß die Confessionen die ökumenische Grundlage anerkennen, unterscheiden sie sich von den Sekten. Die Sekten halten nur das Individuelle fest ohne das Allgemeine, ohne das Oekumenische. Sie wollen sich wohl in Verhältniß setzen zu dem Apostolischen, haben aber

den Faden der historischen Entwickelung verloren, wodurch sie sich zu dem Apostolat in Verhältniß setzen könnten. Während die Confessionen verschiedene Momente des Christenthums ausdrücken, aber so, daß jedes Moment zugleich das Ganze enthält, drücken die Sekten nur Bruchstücke aus, welche von dem Ganzen getrennt sind (disjecta membra). Die Sekten besitzen nur das Christenthum auf eine sporadische Weise. Da sie den Zusammenhang mit der historischen Organisation verloren haben, sind sie zu der unklaren und gährenden Naturentwickelung herabgesunken.

Selbst wenn der sogenannte Neukatholicismus aus einem tieferen, religiösen Naturgrunde hervorgegangen wäre, als es augenscheinlich der Fall gewesen ist, würde er doch nur als ein Sektenwesen betrachtet werden können, weil er sich von dem ursprünglichen Katholicismus losgerissen hat, ja sogar das Symbolum apostolicum verwirft. Dieser Neukatholicismus war nicht nur ein Abfall von Rom, sondern von der ganzen allgemeinen Kirche.

§. 194.

Die Eine und allgemeine Kirche ist auch die heilige Kirche. Nur in dem Heiligen hat die wahre Einheit und Allgemeinheit ihren Grund; außerhalb des Heiligen giebt es nur Stückwerk und Vergängliches. Die heilige Kirche unterscheidet sich von der Welt; ihr Ursprung ist nicht von einer bloßen Naturentwickelung wie die Reiche dieser Welt; ihre Entwickelung ist nicht die Selbstentwickelung des Menschengeistes, sondern Gott, der Heilige Geist ist das Princip der Entwickelung, und ihr Zweck ist nicht nur die Cultur des Menschengeschlechts, sondern seine Erlösung und Heiligung. Da aber die Kirche nichts desto weniger die Welt nicht nur außer sich hat, sondern in sich, da der Geist Gottes in der Kirche mit dem sündigen Menschengeist sich vereinigt hat, so ist die Entwickelung der Kirche nicht absolut, sondern nur relativ vollkommen. Absolut unfehlbar ist die Kirche ihrem Princip und ihrem Anfang nach; absolut unfehlbar ist sie ihrem Ziele nach; aber zwischen diesen beiden Punkten, in der Mitte, in der historischen Freiheits-Entwickelung, liegt die relative Fehlbarkeit der Kirche. Die historische Entwickelung der Kirche ist nicht, wie der Katholicismus wähnt, normal, sondern dem Wellengang der Zeitlichkeit unterworfen, und es giebt Zeiten, wo die Kirche nur auf eine höchst unvollkommene Weise ihren Beruf als Haushälterin über Gottes Geheimnisse erfüllt. Ecclesia potest deficere. Aber an dem Heiligen Geist, der in der Kirche bleibt, hat die Kirche den

unsichtbaren Reformator, welcher der eitlbrechenden Weltlichkeit widersteht; und wenn auch die einzelne Particularkirche ihr Leben an die Welt verlieren kann, kann doch die Kirche selbst niemals säcularisirt werden. Trotz des Verderbens, trotz des relativen Stillstandes und des relativen Rückschrittes, schreitet die Kirche in ihrer Entwickelung vorwärts und kann ihr Ziel nicht verfehlen. Ecclesia non potest deficere.

§. 195.

Das Heiligkeits-Ideal der Kirche umfaßt zugleich die Gemeinschaft und die Einzelnen, und die gesunde Entwickelung beruht auf dem rechten gegenseitigen Verhältniß dieser zwei Momente. Der Fortschritt des Einzelnen in christlicher Vollkommenheit ist durch die Vollkommenheit der Gemeinschaft bedingt, durch die mütterlichen und erziehenden Einflüsse der Kirche; und andererseits ist die Vollkommenheit der Gemeinschaft durch die Vollkommenheit der Einzelnen bedingt, durch solche Einzelne, in welchen das Ideal ein freies, persönliches Leben gewonnen hat, in welchen die Idee von dem allgemeinen Priesterthum der Christen*) eine Wahrheit geworden ist, deren Frömmigkeit und Geistesfülle ein Sauerteig wird für die ganze Masse. Dieses Verhältniß zwischen der Gemeinschaft und den Einzelnen ist in der Geschichte der Kirche indessen nicht bloß als ein normales gegenseitiges Verhältniß aufgetreten, sondern eben so sehr als ein gegenseitiger Kampf, der von den ersten Jahrhunderten der Kirche an bis auf diesen Tag sich in immer neuen Formen wiederholt hat. Ihrem wahren Heiligkeits-Ideal kann die Kirche nur zustreben durch eine fortgehende Lösung dieses Gegensatzes, durch eine fortgehende Ueberwindung der Extreme, welche erscheinen, wenn die eine Seite des Verhältnisses auf Kosten der anderen festgehalten wird. Aller einseitige Katholicismus und alle einseitige Orthodoxie beruht hienach darauf, daß die Kirche sich mit einer Heiligkeit begnügt, welche nur in der Gemeinschaft ist, in den Institutionen, in der Lehre, in der Repräsentation der Kirche, dagegen aber gleichgültig ist gegen die einzelnen Individuen, deren Frömmigkeit nur ein opus operatum wird; aller einseitige Protestantismus, Pietismus und alles Sektenwesen beruht darauf, daß

*) 1 Petr. 2, 9.

die Heiligkeit nur in den Einzelnen gesetzt wird, und daß diese Einzelnen wähnen, die Kirche als Mutter entbehren zu können, oder wohl sogar in fanatischer Opposition sich gegen sie kehren. In beiden Fällen ist viel Weltlichkeit und fleischliche Sicherheit an die Stelle der Heiligkeit getreten. Das Princip der Reformation fordert die Ueberwindung dieser Extreme, denn das reformatorische Interesse ist eben so sehr ein Interesse für die wahre kirchliche Objectivität, für die Autorität und das Mütterliche der Kirche, als für die Freiheit jedes einzelnen Christenmenschen.

§. 196.

Als diejenige, welche die Welt sowohl außer sich als in sich hat, ist die heilige Kirche die *streitende*. Während die römisch-katholische Kirche vornehmlich mit der Welt da draußen streitet und nur auf äußere Weise der feindlichen Elemente, die sie in sich selbst vorfindet, sich entledigen will (z. B. durch Ausstoßung und Verbrennung der Ketzer), so streitet die evangelische Kirche auf geistige Weise für das Ideal, streitet für die Lösung der inneren Widersprüche, welche sowohl in Beziehung auf die Lehre als in Beziehung auf das Leben entstehen, streitet für die Ueberwindung der feindlichen Geister durch die Macht des *Geistes* und des *Wortes*. Die wahre Kirche, die es weiß, daß wir einen Kampf haben nicht nur mit Fleisch und Blut, sondern mit geistigen Fürstenthümern und Mächten*), erkennt zugleich ihre eigene Sündhaftigkeit und damit ihren unendlichen Abstand von dem Ideal. („Nicht daß ich es schon ergriffen habe oder vollkommen sei"!) Die wahre Kirche kann daher nicht ohne den Trieb sein, immer wieder sich selbst nach dem reformatorischen Vorbilde zu reformiren. Von den ersten Jahrhunderten der Kirche an sehen wir diese reformatorische und kritische Bewegung, welche in der Kirche niemals stirbt; und selbst in den finstersten Zeiten des Mittelalters hat es der evangelischen Wahrheit nicht an Zeugen gefehlt (testes veritatis), welche die Kritik über das Verderben der Kirche ausgeübt haben, die nicht ausbleiben kann, so gewiß der Heilige Geist die Kirche nicht verlassen hat. Selbst in den finstersten Zeiten gilt das Wort, das dem Propheten Elias gesagt ward, daß noch sieben Tausend

*) Eph. 6, 12.

wären, die ihre Knies nicht gebeugt hätten vor Baal*). Eine reformatorische Bewegung giebt es demnach zu allen Zeiten in der Kirche; aber die größte reformatorische Katastrophe trat in dem sechzehnten Jahrhundert ein, weshalb diese vorzugsweise die Reformation genannt wird.

§. 197.

Die streitende Kirche ist auch die siegende**). Der Sieg der Kirche ist nicht allein ein Sieg am Ende der Tage; sie siegt auch mitten in der Zeitlichkeit, indem sie nach dem Vorbilde des Herrn sich nicht nur in einer fortgehenden Leidensgeschichte entwickelt, sondern auch in einer fortgehenden Auferstehungsgeschichte. „Brechet diesen Tempel und am dritten Tage will ich ihn aufrichten"! ***) — Dieses Wort des Herrn gilt auch seiner Kirche. Es ist der Triumph der christlichen Kirche in der Geschichte, daß sie kraft ihres Geistes fortwährend sich selbst erneuert, daß nach jeder Periode der Auflösung, wo die Kirche in Ruinen liegt, wo der Glaube von der Welt überwunden zu sein scheint, sie stets aufs Neue wie Leben aus dem Tode aufersteht. Was der Prophet Ezechiel †) in seinem Gesichte erblickte, da er das Thal voll sah von verdorreten Todtengebeinen, und der Geist des Herrn wehte von den vier Weltgegenden und die Getödteten wurden wieder lebendig und es kam wieder Geist in dieselben: das ist ein Vorbild für die geistige Auferstehung der Kirche, welche sich von Zeit zu Zeit in der Geschichte wiederholt. Und daran, daß die Kirche in der Geschichte niemals stirbt, sondern stets aufs Neue von den Todten aufersteht, hat sie ein Pfand, eine Gewißheit der künftigen Herrlichkeit.

§. 198.

Der Zweck der Kirche oder die Aneignung der Gnade Gottes in Christo wird vollzogen durch die Gnadenwirkungen und die Gnadenmittel. Die Gnadenwirkungen sind der Ausdruck für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der menschlichen Natur, um dieselbe

*) 1 König. 19, 18.
**) Matth. 16, 18.
***) Joh. 2, 19.
†) Ezech. 37.

von der Sünde zu erlösen und zu einer neuen Creatur in Christo umzubilden. Da aber der Heilige Geist der Geist Christi ist, so müssen die Wirkungen des Geistes in ihrem innersten Grunde für Christuswirkungen erkannt werden, welches wiederum sich darin zeigt, daß die Wirkungen der Gnade durch die Mittel der Gnade bedingt sind, durch die Stiftungen Christi, sein Wort und seine Sacramente. Das unauflösliche Verhältniß zwischen den Gnadenmitteln und den Gnadenwirkungen beruht nicht allein darauf, daß der Geist historisch von Christo ausgeht und auf seine Geschichte stets zurückweist, sondern auch darauf, daß er immer wieder ausgeht von Christo als dem unsichtbaren Haupte der neuen Schöpfung, die durch ihn gegründet worden ist. Jede Auffassung der Gnadenwirkungen, welche dieselben von der lebendigen Verbindung mit den Gnadenmitteln losreißt, führt zu einer falschen Innerlichkeit, zu Mystik, Quäkerthum u. s. w.; jede Auffassung der Gnadenmittel, welche dieselben von dem lebendigen Zusammenhang mit den Gnadenwirkungen losreißt, führt zu einer falschen Aeußerlichkeit, zum Buchstabenglauben, opus operatum, wie wir dies in so manchen Beziehungen im Katholicismus sehen. Die wahre kirchliche Lehre beruht auf dem organischen Wechselverhältniß zwischen diesen Seiten, und daher erscheint nur hier für die Betrachtung gesondert, was im Leben und in der wahren Wirklichkeit unauflöslich zusammengefügt ist.

Die Gnadenwirkungen.

§. 199.

Schon in dem Schöpfungsverhältnisse ist es begründet, daß die menschliche Natur nur durch die göttliche Gnade oder durch die heiligenden Wirkungen des Geistes Gottes zu ihrer Bestimmung vollendet werden kann. Das angeborene Grundgepräge der menschlichen Natur ist das Bedürfniß Gottes. Sie ist nicht erschaffen als eine in sich selbst abgeschlossene Natur, sondern erschaffen um Gefäß zu sein, Offenbarungsorgan, Tempel für eine andere, eine höhere Natur als sie selbst, nämlich die göttliche. Aber die erschaffene Menschennatur ist durch den Fall die sündhafte Natur geworden und bedarf daher nicht nur der vollendenden, sondern auch der erlösenden Gnade. Natur und Gnade setzen einander gegenseitig voraus. Die Natur bewegt sich der Gnade entgegen

wie die Pflanze, welche sich nach dem Lichte zuneigt; denn unauslöschlich ist in der sündhaften Menschennatur „der Trieb nach dem Reiche Gottes", welcher durch Entbehren, Schmerz und Sehnsucht den Menschen der Fülle der Gnade entgegen führt. Und wiederum bewegt sich die Gnade der Natur entgegen, um ihr Bedürfniß zu stillen, um ihre Fülle in die Natur hineinzuversenken.

Freiheit und Gnade.

§. 200.

Obgleich der Gegensatz zwischen Natur und Gnade im Christenthum gelöst ist, erscheint derselbe doch als die tiefste Antinomie des Menschenlebens, eine Antinomie, welche praktisch in jedem Menschenleben gelöst werden soll und daher unter mancherlei Formen dem menschlichen Denken sich dargestellt hat. Die Grundform ist die Antinomie zwischen Freiheit und Gnade, denn die Freiheit ist der reinste Ausdruck der menschlichen Natur, der Humanität. Es ist der Begriff der menschlichen Freiheit, vollkommene Selbstbestimmung zu sein, und ebenso sehr ist es ein Begriff, an jedem Punkte ihrer Thätigkeit von der Gnade bestimmt zu sein. Um diese beiden Bestimmungen dreht sich der große dogmatische Kampf zwischen dem Pelagianismus und dem Augustinianismus, ein Kampf, der unter verschiedenen Modificationen in jedem Zeitalter sich wiederholt, weil er sich um die innerste Grundfrage des menschlichen Herzens bewegt.

§. 201.

Der Pelagianismus hält ausschließlich die Idee der Freiheit und der Selbstbestimmung fest. Die Gnade bedeutet auf diesem Standpunkt theils nur die angeborenen Naturgaben und Kräfte, theils nur die geschichtlichen Veranstaltungen der Vorsehung für die Erziehung des Menschengeschlechts, unter welchen das Christenthum durch seine reine Lehre und durch das erhabene Beispiel seines Stifters die wirksamste ist (gratia juvans). Die Sünde ist keine Störung der Natur, sondern nur eine Schwäche, welche durch die eigene Heilkraft der Natur geheilt, durch die eigene Anstrengung der Freiheit überwunden werden kann. Die Vorstellung von einer schöpferischen Gnade (gratia creans), von einer Eingie-

ſung neuer erlöſender Kräfte, von einer Mittheilung der göttlichen Natur als Vorausſetzung für die ſittliche Freiheitsentwickelung des Menſchen ſcheint dem Pelagianismus eine Kränkung der Humanität und Freiheit, deren Weſen Selbſtentwickelung iſt, zu enthalten. Für den Pelagianismus findet die Humanität ihren Abſchluß innerhalb der Gränzen der Natur, d. h. der erſten Schöpfung; in ſich ſelber und in der natürlichen Einrichtung der Schöpfung beſitzt die Freiheit alle Quellen und Mittel für ihre Selbſtvollendung und Selbſttheilung. Durch eigene Kraft, durch ſittliches Streben und fortſchreitende Cultur kann und ſoll der Menſch ſeine Beſtimmung erreichen, ohne daß es nöthig wäre, daß irgend ein Wunder der Wiedergeburt den ſicher fortſchreitenden Entwickelungsgang unterbräche.

§. 202.

Die Verkennung der Gnade von dem Pelagianismus beruht auf einer Verkennung der wahren Natur der Humanität und Freiheit. Zwar muß geſagt werden, daß der Menſch nur dann frei iſt, wenn er ſich nach ſeinem eignen Weſen beſtimmt. Aber der Pelagianismus verkennt oder erkennt nicht lebendig, daß das Weſen des Menſchen das gottebenbildliche Weſen iſt, daß demnach die menſchliche Freiheit ſich nur nach ihrer wahren Natur beſtimmt, wenn ſie ſich beſtimmt nach dem Alles beſtimmenden Gotteswillen, der ſich eingefaßt hat in die eigene Tiefe der Freiheit. Und wenn der Pelagianismus ſelbſt die Forderung ausſpricht, daß die menſchliche Freiheit den Willen Gottes ausführen ſoll, wie iſt dieſes denn denkbar, wenn ſie nicht zugleich des Weſens Gottes theilhaftig gemacht wird, wenn der menſchliche Geiſt nicht in einer wirklichen Lebensgemeinſchaft mit dem göttlichen Geiſte ſteht? Aber nicht allein das gottebenbildliche Weſen der Humanität und Freiheit verkennt der Pelagianismus; auch die Wirklichkeit der Freiheit deutet er falſch, indem er meint, es ſei noch res integra mit der Freiheit. Dem pelagianiſchen Bewußtſein fehlt die Erfahrung von dem tiefen Zwieſpalt zwiſchen Fleiſch und Geiſt, zwiſchen der Wirklichkeit der Freiheit und ihrem Weſen, zwiſchen dem ſubjectiven und weſentlichen Willen. Es fehlt demſelben die tiefe Selbſterkenntniß, welche uns dahin führt einzuſehen, daß wir nur weſentlich, nur der Idee nach die Herrlichkeit der Freiheit beſitzen, während die wirkliche Freiheit untüchtig iſt zu der wahren Selbſtbeſtimmung nach

dem heiligen Ideale ihres Wesens. „Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüthe und nimmt mich gefangen in der Sünden Gesetz, welches ist in meinen Gliedern“*). Wo das Bewußtsein durchdrungen wird von dieser Erfahrung von der Untüchtigkeit des Willens das Ideal der Heiligkeit zu vollziehen, welches als eine unabweisliche Forderung aus der eigenen Tiefe des Bewußtseins emporsteigt und äußerlich in der heiligen Gestalt Christi uns entgegentritt, da entsagt der Mensch der eigenen Tugend und dem eigenen Verdienste und wendet sich dem erlösenden Gotte zu; da empfindet der Mensch das Bedürfniß einer Gnade, welche nicht bloß ist ein Beförderungsmittel für die menschliche Tugend, ein Beförderungsmittel für die Gesunden, sondern eine Arzenei für die Kranken, eine Kraft, die vom Grunde aus die Existenz des Menschen umbildet und ihn sein Leben aus einer ganz neuen Quelle leben läßt**).

§. 203.

Im Gegensatz zum Pelagianismus lebt der Augustinianismus in der Erinnerung an das gottebenbildliche Wesen des Menschen und in der ernsten Erfahrung von der Alles durchdringenden Macht der Sünde; und während der Pelagianismus den Gedanken der Selbstentwickelung festhält, vertieft sich der Augustinianismus in den Gedanken an die schöpferische Gnade Gottes (gratia creans), welche er sich vorstellt als eine heilige Naturthätigkeit, die menschlichen Seelen umzubilden und für das Reich Gottes zu verarbeiten. Nur als Werkzeug für die Gnade, nur als Organ Christi ist der Mensch wahrhaft frei. Schon ein tieferer Pelagianismus muß erkennen, daß der Mensch dann nur wahrhaft frei ist, wenn er Organ für dasjenige wird, das höher ist, als er selbst. Fichte sagt: „Man muß sein Leben an eine Idee setzen; und nur ein Leben in der Idee ist in Wahrheit ein Leben der Freiheit.“ Augustinus sagt: „Nur ein Leben in Gott ist in Wahrheit ein Leben der Freiheit; nur dann ist der Mensch frei, wenn er sich hingiebt, nicht allein dem Gedanken und der Idee von Gott, sondern Gott selber, seiner schöpferischen, persönbildenden Macht, daß Gott selber in der Seele

*) Röm. 7.

**) Ps. 51. Joh. 8, 36. Phil. 2, 13.

der Allwirkende und Allbewegende wird. Da quod jubes et jube quod vis!“ Durch diese Anschauung hat Augustinus die wahre Humanität nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Denn die Gnade ist der menschlichen Freiheit nicht etwas Fremdes, sondern Eins mit der Freiheit eigenem Wesen: der Zweck der Gnade ist nichts Anderes, als der eigene immanente Zweck der Freiheit. In dem gottebenbildlichen Wesen der Freiheit ist der Einheitspunkt von Natur und Gnade; in der eigenen Tiefe der Freiheit regt sich die Gnade *als* Natur. Freilich aber muß eingeräumt werden, daß der Augustinianismus sowohl bei seinem großen Stifter als bei vielen seiner Nachfolger auf eine Weise entwickelt worden ist, die dem Begriffe der freien Humanität widerspricht. Der Augustinianismus hat den einen Faktor so festgehalten, daß der andere zu Grunde gegangen ist. Er hat die Idee der Gnade und der geistigen *Naturentwickelung* so festgehalten, daß die Freiheit ein Schein geworden ist. Wenn er mit Recht die menschliche Natur als ein „Gefäß“ für die Gnade betrachtet hat, als einen Stoff, aus dem Christus, der Menschenbildner, eine neue Creatur nach seinem Bilde bildet, so hat er gar zu oft übersehen, daß dieses Gefäß selbst „Subject“ ist, daß dieser Stoff selbst „Ich“ ist; welches sich namentlich in der Bestimmung zeigt, daß die Gnade unwiderstehlich ist (gratia est irresistibilis); und gar zu oft hat er Natur und Gnade einander so entgegengesetzt, daß kein Einheitspunkt zu finden war, und daß das Verhältniß der Gnade zur Natur ein rein äußeres, mechanisches Verhältniß ward. Er hat die Wirkungen der Gnade als Wirkungen einer übernatürlichen Macht beschrieben, ohne sie zugleich als die eigene Sehnsucht und die tiefsten Regungen der menschlichen Natur zu erkennen. Solchen Vorstellungen gegenüber, welche nicht ohne Grund barbarisch genannt worden sind, bekommt der Pelagianismus ein relatives Recht, indem er für die verletzte Humanität und Freiheit kämpft, während er doch nicht im Stande ist, den tieferen religiösen Kern zu erkennen, der unter den mangelhaften theologischen Formen verborgen ist.

Anm. Die Humanität der neueren Culturwelt ist vorwiegend pelagianisch, obgleich allerdings auf sehr verschiedene Weise. Wie verschieden ist nicht der Pelagianismus des gewöhnlichen Rationalismus von demjenigen, der von einem Kant und einem Fichte, einem Schiller und einem Göthe entwickelt worden ist? *Zum Theil* erlangte dieser Pelagianismus seine

Bedeutung im Gegensatz zu einer todten Orthodoxie, wo die christlichen Lehren von Sünde und Gnade nur als eine äußere Ueberlieferung erscheinen, ohne im Bewußtsein lebendig Wurzel zu haben. Der freie Menschengeist wandte sich ab von dem Schutte der christlichen Tradition und suchte sich nach den großen Vorbildern der antiken Welt zu verjüngen. So wandte sich zur Reformationszeit auch die Humanistik von der todten Scholastik ab, und suchte die Menschheit nach den Humanitäts-Idealen der heidnischen Welt zu regeneriren. Die Idee von der harmonischen Selbstentwickelung der menschlichen Natur ward die herrschende Idee bei den Leitern und Lehrern des Zeitalters. Was aber dieser Humanität, selbst in ihrer reinsten Gestalt, fehlt, ist die Grunderfahrung der Sünde und die Erkenntniß des Ideals der Heiligkeit, welches das Bewußtsein unter seinem vielseitigen Streben nach den Weltidealen verloren hat. Doch fehlt es dem edleren Pelagianismus nicht an Keimen für das Reich Gottes; denn wo der Pelagianismus gründlich ist, muß er zu tieferer Selbsterkenntniß kommen, zur Erkenntniß des Gesetzes und der Propheten in des Menschen eigener Brust und damit über sich selbst hinausweisen.

§. 204.

Nach dem Vorbilde der eigenen gottmenschlichen Entwickelung Christi muß die neue Seelenschöpfung des Christenthums als die Einheit einer heiligen Naturentwickelung und einer heiligen Freiheitsentwickelung betrachtet werden. Das Individuum *wird* zugleich zum Organ *gemacht* für eine höhere Lebensfülle — welche als eine heilige natura naturans sich selbst hervorarbeitet, wächst und sich in ihm Gestalt giebt*) — und *macht* sich selbst zum Organ für dieselbe, arbeitet und kämpft selbst für sein Heil**). Diese Einheit von Freiheit und Gnade würde indessen keine wahre geistige Einheit sein, wenn sie nicht durch den gründlichen Unterschied, durch eine innere Krisis und gegenseitigen Kampf der beiden Factoren entwickelt würde. Dies zeigt sich namentlich in dem entscheidendsten Moment des geistigen Lebens des Menschen, nämlich in der *Bekehrung*. Grade dadurch unterscheidet sich die Gnade von der bloßen Allmacht, daß sie nicht unwiderstehlich wirkt, sondern die menschliche Freiheit achtet, ihr ein Moment der Wahl, der Entscheidung, ein Entweder — Oder überläßt. Gratia trahit, non cogit. Es ist die immanente Gnade in der gefallenen Menschennatur, daß die Freiheit sich der entgegenkommenden Gnade hingeben,

*) Joh. 3, 6. Phil. 1, 6. 2 Kor. 3, 5. Vgl. Sibberns Pathol. 65. 334.
**) Ph. 2, 12.

sich ihr öffnen kann, wie die Blume, die sich dem Strahl der Sonne öffnet; aber es ist die Selbstmacht des natürlichen Willens, das Zeugniß davon, daß der natürliche Wille nicht Nichts, sondern Etwas ist, daß derselbe auch in innerer Selbstverfinsterung sich den Wirkungen der Gnade verschließen kann. „Heute, so ihr seine Stimme hören werdet, so verstocket eure Herzen nicht" *).

Anm. Es war ein großer Fehlgriff des alten Pelagianismus, daß er die Wahlfreiheit zur ganzen Freiheit machte und das Wesen der Freiheit bestimmte als Vermögen in jedem Moment sich anders bestimmen zu können; aber es war nicht minder ein Fehlgriff des Augustianismus, daß er die Gültigkeit der Wahlfreiheit durchaus läugnete, statt dieselbe als den nothwendigen Durchgangspunkt für die wirkliche Freiheit zu erkennen. Diese Wahrheit ist es, welche dem Synergismus vorschwebte, der in der lutherischen Kirche an Melanchthon und Strigelius seine Vertheidiger fand. Das Falsche im Synergismus bestand darin, daß er dem subjectiven Willen einen positiven Antheil an dem Bekehrungswerk zuschrieb, während doch die Gnade die Quelle aller Productivität ist. Denn selbst, wenn der Mensch sich nur hingiebt, von der Gnade sich ziehen läßt, so liegt diese Kraft der Hingabe nicht in dem nackten natürlichen Willen als solchem, sondern in der wesentlichen Freiheit, d. h. in der anerschaffenen Gnade, welche in dem natürlichen Willen zum Durchbruch kommt. In diesem Sinne hat die lutherische Orthodoxie Recht, wenn dieselbe behauptet, daß der menschliche Wille, d. h. der nackte natürliche Wille nur Kraft habe der Gnade zu widerstehen, nicht aber, sich der Gnade hinzugeben. Denn wenn er sich hingibt, so thut er es kraft des inneren Gottesfunkens, der von dem gottebenbildlichen Wesen der Freiheit unzertrennlich ist und als die Gnade in der Natur bezeichnet werden muß. Wenn er dagegen der Gnade Widerstand leistet, so ist es nur der natürliche Wille als solcher, der bloß menschliche Wille, welcher, indem er der Gnade widersteht, zugleich sich von seinem eigenen gottebenbildlichen Wesen trennt.

§. 205.

Das innere Wechselverhältniß zwischen Gnade und Freiheit ist nicht auf das entscheidende Moment der Bekehrung beschränkt, sondern erstreckt sich über das ganze Leben. Zwar ist die Einheit zwischen Gnade und Freiheit in der Bekehrung und Wiedergeburt principiell gegeben. Aber erst wenn das menschliche Leben ganz und gar ein Leben in Gott geworden ist, kann die wirkliche Einheit von Gnade und Freiheit vollkommen eintreten, ein Standpunkt, den die

*) Hebr. 3, 15.

Schrift als die herrliche Freiheit der Kinder Gottes bezeichnet, und der erst in der künftigen Seligkeit erscheinen kann. Der Fortgang der neuen Schöpfung im Menschen, oder die christliche Charakterentwickelung, wird daher ein fortgesetztes Wechselverhältniß zwischen Freiheit und Gnade darstellen, wo nicht nur die Gnade die Freiheit sucht, sondern auch die Freiheit nach der Gnade sich streckt und der Gnade zu arbeitet. Das christliche Leben wird Perioden haben, wo es vorwiegend das Gepräge einer heiligen Naturentwickelung hat, eines stillen Wachsens in dem Herrn, eines unvermerkten Zunehmens an Weisheit und Gnade; aber solche Perioden werden wieder abgelöst werden von anderen, kritischen Perioden, die einen Freiheitskampf darstellen, wo die Freiheit unter Kampf und Anstrengung, freilich kraft der Gnade, der Gnade entgegenarbeitet, mit Gott im Gebete ringt, in stiller Geduld des Herrn harret, und das Oel in der Lampe zu bewahren strebt. Nur in den vollkommensten Momenten des christlichen Lebens, Momenten, welche Anticipationen der künftigen Vollendung sind, offenbart sich die harmonische Einheit von Gnade und Freiheit, da der Mensch ebenso sehr bestimmt ist als selbstbestimmend, da die That Gottes in dem Menschen ebenso sehr des Menschen That in Gott ist, und da eine selige Ruhe in dem Herrn Eins ist mit der Arbeit im Dienste des Herrn. Die hier bezeichnete doppelte Seite des christlichen Lebens ist eine Folge der Zeitlichkeit und gehört dem Stückwerk an, das aufgehoben werden soll. Selbst in Christo, sahen wir ja, war ein Wechsel von solchen Zuständen, in welchen das Menschliche vorwiegend hervortrat, während das Göttliche nur im Verborgenen zugegen war, und solchen Zuständen, wo das Göttliche die menschliche Beschränkung durchbrach. Grade weil dieser doppelte Zustand von dem Leben in dieser Zeitlichkeit und dieser Wirklichkeit unzertrennlich ist, ist er in der heiligen Schrift so scharf ausgeprägt. Denn bald werden die Gläubigen zu einer heiligen Sorglosigkeit ermahnt, weil das Reich Gottes eine Saat sei, die in dem Menschen wächst, während er schläft, er weiß selber nicht wie*) — und bald heißt es: „Ringet mit Ernst!" „Suchet, so werdet ihr finden, bittet, so wird euch gegeben, klopfet an, so wird euch aufgethan!**)" Bald heißt es,

*) Marc. 4, 27.
**) Luc. 13, 24. 11, 9.

daß es nicht liege an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen*) — und bald heißt es: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet!“ „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern!“ „Nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch!**)“

Anm. Obgleich die hier bezeichnete Doppelseitigkeit im Grunde sich in jeder christlichen Charakterentwickelung ausdrückt, zeigt sich doch eine Verschiedenheit in den christlichen Charakteren, indem die eine der hier bezeichneten Seiten in der ganzen Lebensrichtung die vorherrschende werden kann. Es giebt so Charaktere, welche wir als die johanneischen bezeichnen können, welche vorwiegend das Gepräge eines stillen Wachsens in dem Herrn haben, deren Leben ist wie ein ruhig dahin fließender Strom. Die Gnade prägt sich hier in einer Seelenschönheit und einer heiligen Naturficherheit aus, welche sie durch das Leben führt, ungestört von gewaltsamen Anfechtungen und Krisen***). Einen Gegensatz zu diesen bilden die asketischen Charaktere, deren Leben vorwiegend das Gepräge einer inneren Unruhe hat, eines rastlosen Freiheitskampfes, in welchem sie unter fortgesetzten Anstrengungen der Gnade entgegen arbeiten. Obgleich von der Gnade ergriffen, können diese Naturen doch niemals zu einer rechten Ruhe in der Fülle der Gnade gelangen. Ihr ganzes Leben ist in „Furcht und Zittern“; durch alle ihre Augenblicke hindurch geht ein immerwährendes Seufzen nach der Erlösung, nach welcher alle Creatur sich sehnt. Die Askese in der katholischen und der Pietismus in der protestantischen Kirche geben viele Beispiele solcher Charaktere. Unter großen kirchenhistorischen Individualitäten wollen wir hier nur Pascal nennen als ein Beispiel eines asketisch kämpfenden Charakters. Die ächten paulinischen Charaktere dagegen, unter welchen wir vornehmlich Luther nennen, stellen den gesunden Wechsel dieser Gegensätze dar, des Ruhens der Seele in der Fülle der Gnade und der energischen Arbeit an der Sache der Seligkeit, der Sorglosigkeit und Sorge der Seele, und ihr Leben zeigt uns das wechselnde Bild eines himmlischen Wachsthums und eines sittlichen Freiheitskampfes.

Die Gnadenwahl.

§. 206.

Obgleich die neue Menschenschöpfung ohne den Willen des Menschen nicht vollzogen werden kann, so hat sie ihren Grund doch

*) Röm. 9, 16.
**) Matth. 26, 41. Phil. 2, 12. Jac. 4, 8.
***) Vgl. jedoch über den Apostel Johannes: Marc. 10, 37, Luc. 9, 54.

nicht in irgend eines Menschen Willen oder Entschluß. Es stehet in keines Menschen Entschluß, daß die Gnade ihr Werk in der Seele beginnt, und ebenso wenig steht es in irgend eines Menschen Entschluß, daß die Gnade fortfährt, zu arbeiten und sich hindurchzukämpfen durch die natürliche Trägheit und den Widerstand des Herzens, bis sie endlich den widerstrebenden Willen besiegt und in der Liebe Christi gefangen nimmt. Daß das neue Leben des Christenthums in einigen Seelen angezündet wird, während die größere Masse diesem Leben fremd bleibt; daß einige Menschen wiedergeboren und gläubig sind, während die größere Masse der Herrschaft der Weltlichkeit unterworfen ist: dies kann nicht in menschlicher Willkür, sondern nur in der Bestimmung der göttlichen Vorsehung seinen letzten Grund haben.

§. 207.

Insofern die Bestimmung der göttlichen Vorsehung über die menschlichen Seelen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet wird, wird sie als Prädestination betrachtet. Aber die Prädestination oder die ewige Vorherbestimmung über alle Seelen kann nur gedacht werden als eine Vorherbestimmung zur Wiedergeburt und Seligkeit aller Menschen. Gottes Gnade ist allgemein, und es ist von Ewigkeit her beschlossen, daß Alle unter Christus als unter das Haupt sollen eingesammelt werden. In der Ewigkeit sieht Gott alle menschlichen Seelen nach ihrer wesentlichen Bestimmung, sieht sie als Möglichkeiten zu neuen Creaturen in Christo. Erst in der Zeitlichkeit tritt der Dualismus ein. Indem der göttliche Rathschluß aus der Ewigkeit in die Zeitlichkeit sich hineinbewegt, nimmt er den Charakter einer historischen Entwickelung an, muß beginnen an einem einzelnen Punkte der Zeit und des Raumes in Kraft zu treten und von dort her seine Wirkungen über das Ganze verbreiten. Die Prädestination muß sich vollziehen unter der Form einer Gnadenwahl, welche aus der Masse der Sündhaftigkeit zu dem neuen Leben in Christo successiv Einige erwählt und bereitet. Nicht Alle können die Ersten sein, die in das Reich Gottes aufgenommen werden; Einige müssen die Ersten sein, Andere die Letzten. Nicht Alle können gleichzeitig für die Einwirkungen der Gnade gleich empfänglich sein, und daher müssen jedenfalls Viele berufen sein und Wenige auserwählet. Der Dualismus hat also nur zeitliche

Bedeutung; wie er ewig aufgehoben ist in dem Rathschlusse Gottes, so wird er aufgehoben werden in dem Resultat der Weltentwickelung. Daher müssen die Begriffe Prädestination und Gnadenwahl wohl auseinander gehalten werden. Die Prädestination ist ein ewiger, die Gnadenwahl ein zeitlicher, historischer Akt. Die Prädestination setzt alle Seelen als Gegenstände für die Gnade Gottes; die Gnadenwahl setzt eine Trennung zwischen den menschlichen Seelen und scheidet sie in Auserwählte und Zurückgesetzte. Denn die Gnade muß sich den Bedingungen der Zeitlichkeit und den Verhältnissen der Creatur unterwerfen, welche für jedes Geschlecht und jedes Individuum eine bestimmte „Fülle der Zeit" fordern; sie muß sich den Bedingungen der menschlichen Freiheit unterwerfen; denn nicht ohne des Menschen Willen, sondern nur durch eine wirkliche Willensdialektik kann die Gnade ihr Werk in der Menschheit vollziehen.

§. 208.

Auf der Unterscheidung zwischen den ewigen und zeitlichen, den göttlichen und menschlichen Momenten in der Offenbarung der allgemeinen Gnade beruht die wahre Prädestinationslehre, und jede Einseitigkeit in diesem Artikel stammt daher, daß das organische Verhältniß zwischen diesen Momenten in der Betrachtung sich verrückt. Dies ist namentlich in Calvin's Theorie der Fall. Calvin vermischt die Begriffe Prädestination und Gnadenwahl. Die Trennung, welche nur zeitliche Bedeutung hat, verewigt er, indem er sie in den ewigen Rathschluß zurückverlegt. Von Ewigkeit her hat Gott eine doppelte Wahl gefaßt, indem er einige Menschen zum Glauben und zur Seligkeit vorherbestimmt hat, Andere zum Unglauben und zu ewiger Verdammniß. Hiedurch verrückt sich dem Calvin das Verhältniß zwischen den Momenten der Ewigkeit und Zeitlichkeit. Diese fürchterliche Wahl bestimmt er ferner als rein unbedingt und hiemit verschiebt sich ihm das wahre Verhältniß zwischen den göttlichen und menschlichen Momenten. Der göttliche Rathschluß bewegt sich nicht durch eine menschliche Freiheitskrisis, sondern vollzieht sich nur unter der Form einer bloßen Naturentwickelung. Von einer Wahl von Seiten des Menschen ist nicht die Rede; denn Gott hat ein für alle Mal gewählt. Der Mensch hat auf diesem Standpunkte keine *Geschichte*, sofern Geschichte von dem Begriffe eines zeitlichen Freiheitslebens nicht zu trennen ist, wo etwas Unentschie-

denes zur Entscheidung kommen soll. Alles ist schon entschieden; von Ewigkeit her hat das Dasein, hat das Leben und Schicksal jedes einzelnen Individuums mit allen seinen einzelnen Zügen, mit jeder seiner einzelnen Bewegungen vor dem Auge des Allsehenden mit derselben Nothwendigkeit gestanden, wie die Bahnen, welche die Planeten beschreiben. Und obgleich Christus durch das Wort und die Mittel der Gnade Allen seine Gnade anbietet, und Alle zur Buße und Bekehrung auffordert, so weiß die Prädestinationslehre doch, daß dies nur scheinbar ist; denn in Wirklichkeit ist Christus nur in die Welt gekommen, um die ewige Wahl zu vollziehen, um denen zum Auferstehen zu werden, die geschaffen sind zum Auferstehen, denen zum Fall, die geschaffen sind zum Fall.

§. 209.

Calvin's Lehre ist von Schleiermacher weiter entwickelt und umgebildet worden. Schleiermacher corrigirt die Vermischung von Prädestination und Gnadenwahl, und macht einen Unterschied zwischen den Momenten der Ewigkeit und Zeitlichkeit in der Offenbarung der Gnade. Die ewige Prädestination schließt die Seligkeit Aller in Christo ein, aber die Wahl ist die zeitliche Form, durch welche hindurch der Gnadenwille Gottes sich vollzieht. Obgleich Schleiermacher auf diese Weise den Fatalismus Calvin's aufhebt, indem er die allgemeine Gnade successiv in Allen die gebundene Freiheit erlösen läßt, so hat er den Fatalismus doch nur wesentlich, nicht wirklich überwunden, weil er die Idee Calvin's von dem unbedingten Rathschluß festhält, und dem Menschen keine Wahl in der Sache seiner Seligkeit einräumt. Das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ist noch einseitig aufgefaßt. Denn die Seligmachung der Menschen geschieht auch hier ausschließlich unter dem Typus der Naturentwickelung. Von Christo, dem heiligen Centrum der Menschheit, geht ein Reich von organisirenden personbildenden Gnadenwirkungen aus, welche successiv die Menschheit durchdringen, die außer Christo als eine unorganische Masse zu betrachten ist, wo das Licht der wahren Persönlichkeit noch nicht angezündet ist. Wie die Pflanze warten muß, bis der Gärtner kommt, um sie in einen besseren Boden unter günstigere Einflüsse des Himmels zu verpflanzen, so muß jedes menschliche Individuum warten, bis seine Stunde schlägt, da der himmlische Weingärtner kommt, um es aus

dem Reiche der Natur in das Reich der Gnade zu verpflanzen, und dadurch den schlummernden Keim der Persönlichkeit ins Leben zu rufen. Wie tief auch diese Betrachtungsweise aus der Grundanschauung der Offenbarung geschöpft sein mag, so hat doch Schleiermacher, wie Augustin und Calvin, die Wahrheit einseitig festgehalten, daß der Mensch für die Gnade „Gefäß" ist. Aber das freiwählende, selbstbestimmende Ich bekommt keinen Antheil an der Sache seiner eigenen Seligkeit. Durch einen Naturproceß wird Jeder wiedergeboren, wenn seine Stunde schlägt, und mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Calvin als Ende der Weltentwickelung ein doppeltes Reich, nämlich von Seligen und Verstoßenen, vorhersagt, sagt Schleiermacher eine allgemeine Apokatastasis vorher.

Anm. Indem Schleiermachers spekulativer Determinismus die Wahlfreiheit ausschließt, kann er nicht wahrhaft zu dem Begriff der Geschichte des Reiches Gottes gelangen, sondern nur zu der Evolution des Reiches Gottes. Sowohl in der Lehre von der Sünde, als in der von der Gnade denkt sich Schleiermacher die unmittelbare Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, ohne daß diese Einheit durch eine menschliche Wahl entwickelt würde, durch welche doch sowohl das Gute als das Böse in dem Menschen erst zur vollen Persönlichkeit kommt. Wie Schleiermachers Christus keiner Versuchung unterworfen gewesen ist, sondern seine heilige Natur nur harmonisch entfaltet hat, so ist es derselbe Typus, nach welchem er sich das Leben des Begnadigten denkt. Diese Anschauung von der Gnade hat nicht das vollkommen ethische, sondern ein einseitig ästhetisches Gepräge. Das christliche Leben wird wesentlich nur ein stilles Wachsen in dem Herrn, und das Ideal der Persönlichkeit wird wesentlich das Ideal der „schönen Seele" und der „höheren Natur". Wir beugen uns vor der Gnade, welche wie ein höherer Genius im Menschen sich durcharbeitet, aber wir vermissen den stärkenden Anblick eines menschlichen Freiheitskampfes. Auf dieselbe Weise wird der Mensch im Zustande der Sündhaftigkeit vorwiegend Gegenstand einer ästhetischen Betrachtung. Denn da die Wahlfreiheit fehlt, durch welche die Sünde in dem Menschen erst zu voller Persönlichkeit kommt, kann der Sünder vorwiegend nur Gegenstand des Mitleidens sein, während der heilige Zorn über die Sünde nicht recht zur Erscheinung kommen kann. So kann auch das Bewußtsein des Menschen von seiner eigenen Sünde nur von einem heiligen Bedauern seiner selbst begleitet sein; das Gewissen kann sich nur zu erkennen geben als ein Gefühl der geistigen Noth, der Sorge für das Heil der Seele, aber die Selbstanklage und der Selbstvorwurf kann nicht recht aufkommen. Freilich gehören alle jene Momente wesentlich mit zu dem christlichen Bewußtsein; aber dieses fühlt sich verletzt, wenn die entgegengesetzten Momente ausge-

schlossen werden sollen, wenn die geistigen Naturbestimmungen nicht in die Selbstbestimmung der Freiheit hineingetragen werden.

§. 210.

Die wahre Basis für die Lehre von der Gnadenwahl ist gegeben in der lutherischen Lehre von der allgemeinen Gnade und dem bedingten Rathschluß. Der ewige Rathschluß ist ein Rathschluß zu der Seligkeit Aller in Christo*); denn Christus ist das rechte Buch des Lebens, in dem sie Alle geschrieben sind; aber der Rathschluß der Ewigkeit ist nicht in dem Sinne unbedingt, daß die zeitliche Wirklichkeit nur der unselbständige Wiederschein derselben würde. Indem der ewige Rathschluß in Gestalt der Gnadenwahl in die Zeitlichkeit hineintritt, unterwirft er sich selbst einem Wechselverhältniß mit dem menschlichen Willen, indem er sich als Berufung bestimmt. Die göttliche Gnadenwahl tritt in ein Wechselverhältniß mit der eigenen Wahl des Menschen, und gewinnt dadurch eine wirkliche Geschichte. Zwar schreitet sowohl die Berufung, als die Wahl unter dem Typus einer heiligen Naturentwickelung fort; der Säemann säet den himmlischen Samen, der da wächst, selbst wenn der Mensch schläft; der Töpfer macht aus dem Thon, was er will**); aber diese Naturentwickelung ist in ihrem Fortschreiten durch den menschlichen Willen bedingt***); denn der Mensch kann der Berufung und der ziehenden Gnade widerstehen. Und wohl vermag die Gnade den Widerstand des Menschen zu besiegen, aber sie besiegt denselben auf eine mit der Natur der Freiheit übereinstimmende Weise, indem sie den widerstrebenden Willen durch eine Reihe läuternder Erfahrungen und Lebensführungen auf den Punkt hinführt, wo er gedemüthiget Gott die Ehre giebt; wo der Wille selbst es erwählt, in Gott frei zu sein, nicht mit physischer, sondern mit moralischer Nothwendigkeit sich der allwaltenden Macht der Liebe hingiebt†). So wird das Reich Gottes mehr als eine Evolution, bekommt eine wirkliche Geschichte, sowohl in dem Geschlechte, als

*) Joh. 3, 16. 1. Tim. 2, 4.

**) Matth. 13, 3—9. Marc. 4, 26—28. Röm. 9, 21. cf. Conf. Aug. V: Spiritus Sanctus—fidem efficit, ubi et quando visum est deo, in iis, qui audiunt evangelium.

***) Matth. 11, 28. Marc. 16, 16. Luc. 14, 17. Joh. 5, 40. Matth. 23, 37.

†) A. G. 9, 5. 6.

in jedem einzelnen Menschenherzen; und so werden die verschiedenen Seiten des christlichen Bewußtseins, sowohl das Abhängigkeitsgefühl als das Freiheitsgefühl, befriedigt.

Anm. Eine unglückliche Wendung der lutherischen Theorie, welche jedoch mehr aus der unvollkommenen Darstellung, als aus der religiösen Grundanschauung selbst entspringt, ist diese, daß Gott den Menschen seine Gnade ex praevisa fide schenkt, und also ex praevisa incredulitate die Menschen verstößt. Im Grunde enthält diese Formel einen Rückschritt zu dem Calvinismus. Die Wahlfreiheit wird in einen Schein verwandelt; denn was Gegenstand sein kann für ein ewiges Vorherwissen, muß in einem ewigen Nothwendigkeitsgesetze gegründet sein. Das Verhältniß, worin die freie Wahl des Menschen sich zu der göttlichen Gnadenwahl stellt, kann nicht Gegenstand sein für das Vorherwissen Gottes, obgleich allerdings für sein Mitwissen.

§. 211.

Betrachten wir nun den Gang der Gnadenwahl durch die Geschichte, um die Führungen Gottes mit den Menschen zu verstehen, so zeigt sich hier eine Schranke unserer Erkenntniß, indem die Gnadenwahl ihr Wirken nicht in diesem Dasein abschließt, sondern ihren Gang über das Grab hinaus fortsetzt, was in dem Dogma von dem Hinabsteigen Christi in das Reich der Todten ausdrücklich enthalten ist. Dieses irdische Dasein kann uns daher nur die partielle, nicht die vollständige Offenbarung der allgemeinen Gnade zeigen, und an keinem Punkte der christlichen Lehre bestätigt es sich mehr als hier, daß unser Wissen Stückwerk ist. Dieses irdische Dasein zeigt uns nur den ersten Akt des göttlichen Dramas, welches die allgemeine Gnade in der Schöpfung aufführt, und die räthselhaft verschlungenen Fäden desselben deuten auf eine große Katastrophe hin, die erst in der künftigen Welt eintreten wird. Es kann daher nicht die Aufgabe der menschlichen Erkenntniß auf ihrer jetzigen Stufe sein, alle Tiefen der Teleologie der Gnade zu erforschen — denn Vieles ist uns verborgen und muß es bleiben —; wohl aber können wir den allgemeinen Typus zu erkennen suchen, der sich in dem historischen Gang der Gnadenwahl ausprägt, und diesen als ein Werk der göttlichen Weisheit offenbart.

§. 212.

Da das Reich Gottes sowohl das Geschlecht, als die Individuen umfaßt, so wird die Teleologie der Gnadenwahl unter diesem

doppelten Gesichtspunkt zu betrachten sein. In der Idee und in der vollendeten Wirklichkeit sind beide Seiten allerdings nicht zu trennen, aber nicht nur müssen sie in der Betrachtung getrennt werden, sie sind es auch in dem zeitlichen Fortgang der Wahl selber. Daß die Massen, daß die Völker christianisirt werden, bringt nämlich, wie die Erfahrung zeigt, keineswegs mit sich, daß die Gnade in allen einzelnen Individuen persönlich geworden ist. Die Erwählung der Völker ist nur Ein Stadium in der Geschichte der Gnadenwahl, Basis und Voraussetzung für die Erwählung der einzelnen Individuen. Die Wahl bestimmt sich daher in ihrem historischen Fortgang als Erwählung der Völker und als Erwählung der Individuen oder als vocatio gentium und vocatio singulorum.

§. 213.

Die übernatürliche Lebensmittheilung des Christenthums ist bedingt durch die Empfänglichkeit der Natur, und die neue Schöpfung kann nur da in Kraft treten, wo die erste Schöpfung die Voraussetzungen bereitet hat. Nirgends kommt eine Erwählung zu Stande, als durch ein Zusammenwirken übernatürlicher und natürlicher Kräfte, der Kräfte der ersten und der zweiten Schöpfung. Dies ist das Gesetz der göttlichen Weisheit, welches sich sowohl in der Erwählung der Völker, als in der der Individuen offenbart. Betrachten wir z. B. die Erwählung der Völker, so zeigt sich dieselbe als bedingt theils durch ihre welthistorische Stellung, theils durch ihre natürlichen Anlagen, welche sie dafür geeignet machten, Organe für den Geist des Christenthums zu werden. „Es kann Niemand zum Sohne kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater.*)" Dieses Wort bezeichnet den hier angedeuteten Zusammenhang zwischen dem Reiche der Natur und dem der Gnade. Wenn der Vater nicht durch die Teleologie der ersten Schöpfung die Völker für das Reich Gottes geeignet macht, so arbeitet der Heilige Geist umsonst, so fehlt es der Gnade an den nothwendigen Naturbedingungen, und arbeitet dieselbe fruchtlos an einem widerstrebenden Stoff. Darum lesen wir auch in der Apostelgeschichte, daß der Heilige Geist es den Aposteln verbot, an einzelnen Orten das Evangelium zu predigen, weil hier der empfängliche Boden fehlte.**) Und darum kann jedes

*) Joh. 6, 44.
**) A. G. 16, 6. 7.

Volk erst in der Fülle der Zeit erwählt werden, wenn nicht nur die Veranstaltungen der Gnade, sondern auch die inneren Naturbedingungen, die Empfänglichkeit und das Bedürfniß da sind*). Die Völker werden erwählt nach dem Typus, den der Herr in dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg darstellt, daß Einige um die dritte, Andere um die sechste und neunte, Andere endlich um die letzte, die elfte Stunde berufen werden**).

Anm. Daß die übernatürlichen Wirkungen des Christenthums nicht an natürliche Bedingungen gebunden seien, sondern daß die Gnade unbedingt ausrichten könne, was, wann und wo sie wolle, dies ist oft von Augustinischen Theologen gelehrt worden, welche dadurch die Allmacht der Gnade verherrlichen wollten. Wie aber dies durch alle kirchenhistorische Erfahrung widerlegt wird, so ist es an sich selbst falsch, die zweite Schöpfung auf Kosten der ersten, den Sohn auf Kosten des Vaters verherrlichen zu wollen.

§. 214.

Der Gegensatz zwischen den erwählten Völkern und denjenigen, die die hintangesetzten genannt werden können, muß daher betrachtet werden als ein Werk der göttlichen Weisheit, welche den Zustand der Creatur berücksichtigt, und die neue Schöpfung nicht ins Werk setzt, bevor die erste Schöpfung in ihrer teleologischen Entwickelung so weit fortgeschritten ist, daß die geistigen Naturbedingungen (zu denen wir auch die Culturbedingungen rechnen) für das Neue da sind. Dies war der Gang der Weisheit mit dem ganzen Menschengeschlecht; denn erst dann kam Christus in die Welt, als die erste Schöpfung und damit die vorbereitende Erlösungswirksamkeit so weit entwickelt war, daß der Boden bereitet und die Empfänglichkeit da war; und dieser Typus wiederholt sich an jedem einzelnen Volk. Von vielen Völkern, und namentlich von den bloßen Naturvölkern, welche von dem historischen Culturzusammenhang geschieden leben, gilt es, daß diese, bloß unter dem natürlichen Gesichtspunkt betrachtet, in seelischer Beziehung sich noch in einem embryonischen, unreifen Zustande befinden, so daß von ihnen gesagt werden muß, daß sie erst weiter geführt werden müssen in dem Reiche der Natur, bevor das Reich der Gnade zu ihnen kommen kann. Denn — um

*) A. G. 16, 9.
**) Matth. 20, 1—16.

nur Eines zu nennen — wer ſieht nicht ein, daß die natürliche Sprache eines Volkes ſchon bis zu einem gewiſſen Grade von Geiſtigkeit entwickelt ſein muß, damit die Vorſtellungen des Evangeliums ſich darin ausdrücken laſſen? Darum muß man ſtets vor Augen behalten, daß nicht nur die neue Schöpfung ſich in einer Entwickelung befindet, ſondern daß auch die erſte Schöpfung, welche ja nicht allein eine leibliche, ſondern auch eine moraliſche Ordnung der Dinge umfaßt, ſich noch in einem Fortſchritt befindet, und daß es einem Volke nur wenig nützt, daß das Evangelium gepredigt werde, daß der Sohn es zum Vater ziehe, wenn es nicht ſo weit gekommen iſt, daß auch der Vater es zum Sohne ziehen kann.

§. 215.

Der Gegenſatz zwiſchen den erwählten und den hintangeſetzten Völkern ſoll alſo in der hiſtoriſchen Entwickelung verſchwinden. Wenn von den erwählten Völkern geſagt werden muß, daß ſie vor den andern begünſtigt ſind, ſo ſind ſie ja grade zum Beſten dieſer begünſtigt, indem ſie die ökonomiſche Beſtimmung haben, ein Sauerteig zu werden für die unwiedergeborene Maſſe, Miſſionäre derſelben, ihr ſowohl das Chriſtenthum als die Cultur zu bringen. Da aber die Bekehrung eines Volks nicht nur auf der chriſtlichen Miſſion und auf der Einführung der Cultur beruht, ſondern auch auf der verborgenen Entwickelung, welche in dem innerſten Naturgrunde des Volksgeiſtes vor ſich geht, dem myſteriöſen Moment in dem Zug des Vaters zu dem Sohne: ſo iſt es nicht zu berechnen, *wann* für das einzelne Volk die Zeit erfüllet iſt, und viele Räthſel entſtehen, wenn wir auf den Contraſt der Zeitlichkeit mit der gottebenbildlichen Beſtimmung der Völker das Auge richten. Obgleich aber die zeitliche Wirklichkeit uns ganze Völker zeigt, welche Jahrhunderte hindurch ein thieriſches Sinnenleben fortſetzen, über denen kein Geiſt ſchwebt, Völker, welche Jahrhunderte hindurch ſich in einem geiſtigen Verſteinerungszuſtande befinden, ohne daß irgend ein lebendiger Fortſchritt zu erkennen wäre: dennoch halten wir es im Glauben feſt, die Zeit werde kommen, da das Wort des Herrn erfüllt werden wird, daß Taufe und Chriſtenthum zu allen Völkern gebracht ſein wird; und mit Rückſicht auf jene Geſchlechter, welche geboren werden und dahinſterben, ohne der Segnungen des Evangeliums und des Geiſtes theilhaftig geworden zu ſein, mit Rückſicht auf jene Geſchlechter,

welche wir der großen Masse von Kindern vergleichen können, die unmittelbar nach der Geburt sterben, ohne zu einer geistigen Entwickelung zu gelangen, können wir allein in dem Gedanken Beruhigung finden, daß dieses irdische Dasein nur ein Bruchstück ist, welches erst in dem jenseitigen Dasein sich uns in seiner Totalität darstellen wird. Denn mit der pantheistischen Prädestinationslehre anzunehmen, daß alle diese Geschlechter nur verschwindende Bedeutung haben; anzunehmen, daß eine Mannigfaltigkeit von Menschenkeimen zu Grunde ginge, wie jährlich in der Natur eine Mannigfaltigkeit von Keimen verschwendet wird, von denen nur die geringste Anzahl zur Entwickelung kommt, dies verbietet die Voraussetzung von dem gottebenbildlichen Wesen des Menschen und seiner ewigen Verschiedenheit von der Natur. Selbst wenn wir annehmen, daß es Völkerindividualitäten giebt, welche nur sterbliche und verschwindende Durchgangspunkte in der Menschheit sind, so wird sich diese Annahme doch nicht auf die Individuen erstrecken dürfen; wie auch die Erfahrung lehrt, daß noch kein Volk gefunden ward, wo die Menschen ganz und gar des Gewissens entbehrten, dieses unauslöschlichen Zeugnisses ihrer Bestimmung für ein ewiges Leben.

§. 216.

Obgleich der Unterschied zwischen den erwählten und den hintangesetzten Völkern verschwinden soll, so giebt es doch einen nicht verschwindenden Unterschied, welcher fortwährend zwischen den erwählten Völkern selber besteht, und welcher wiederum aus dem tiefen Zusammenhang zwischen Natur und Gnade entspringt. Obgleich nämlich die Natureigenthümlichkeit sich allerdings durch die übernatürlichen Wirkungen des Christenthums reinigen und verklären läßt, so läßt sich dieselbe doch nicht auslöschen. So gewiß das Reich der Natur eine ursprüngliche Verschiedenheit von edlen und unedlen, höheren und niederen Naturen enthält, so gewiß bringt dies auch mit sich, daß, wenn auch alle Völker erwählt werden, doch unter diesen zwischen edlen und unedlen Gefäßen für die Gnade muß geschieden werden können, und an allen Völkern, welche in die Kirchengeschichte eingetreten sind, hat die Erfahrung sich bestätigt, daß, wie sie Volk waren, so wurden sie Christen. Alle christianisirten Völker tragen das Bild und die Inschrift Christi, dennoch aber findet ein großer Unterschied Statt in Bezug auf das

Metall, in welchem das Christusbild ausgeprägt ist. In einem großen Hause, sagt der Apostel, müssen nicht nur goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Gefäße sein*). Dieser unauslöschliche Naturunterschied bringt es mit sich, daß, obgleich alle christianisirten Völker Eines geistigen Leibes Glieder sind, dessen Haupt Christus ist, und von dem Leibe nicht zu trennen, so daß das eine des anderen nicht entbehren kann: doch einige von diesen Gliedern eine centrale Bedeutung haben müssen, während andere in dem Ganzen nur eine niedere und untergeordnete Bedeutung haben. Die Gnadenwahl setzt sich also innerhalb des Kreises der erwählten Völker selber fort; und in dem hier betrachteten Sinne fällt die Wahl mit der Prädestination zusammen, welche der Oekonomie des Ganzen gemäß von Ewigkeit her über die Völker gefaßt ist. Daß darin von Seiten Gottes eine Ungerechtigkeit enthalten sein sollte, ist ein leerer Schein. Die Gerechtigkeit entwickelt sich ja aus der Weisheit, es ist aber das Gesetz der Weisheit, daß in einem Reiche von Individualitäten nicht alle Punkte dieselbe Centralität haben können, weil hier eine Mannigfaltigkeit von Individuationen von den niedrigsten und relativ unvollkommensten Formen an bis zu den höchsten und vollkommensten vorgefunden werden muß; die Weisheit schließt in sich die vertheilende Gerechtigkeit, die an jedem Punkte das suum cuique vollzieht, Jedem das Seine giebt, jedem Gliede so viel Lebensfülle zutheilt, als es seiner Natur gemäß zu fassen vermag; und sie ist unzertrennlich von der Liebe, da sie ihnen allen das Eine, was Noth ist, das Heil schenkt. Daß nun einige Naturen eine tiefere Empfänglichkeit und damit auch ein größeres Vermögen geistiger Wirksamkeit für das Reich Gottes haben: das kann keine Ungerechtigkeit sein gegen Diejenigen, welche nicht diese Tiefe der Empfänglichkeit oder diese Stärke des productiven Triebes haben, welche aber doch die völlige Befriedigung für das innerste Bedürfniß und den tiefsten Trieb ihres eigenen Wesens finden.

Anm. Der hier angedeuteten Betrachtung liegt allerdings die Möglichkeit zu dem Irrthum nahe, in welchem Ein Volk in dem Bewußtsein seiner natürlichen Erwählung und damit gegebenen besonderen Empfänglichkeit für das Christenthum hochmüthig sich selbst als das Princip aller Civilisation und Christenthumsentwickelung betrachtet, statt sich als ein Glied

*) 2 Tim. 2, 20.

an dem großen Leibe zu betrachten, und auf diese Weise die besondere Gnadengabe auf Kosten des Allgemeinen, die Volkskirche auf Kosten der allgemeinen Kirche überschätzt. Ja die Möglichkeit liegt nahe zu dem Irrthum, die Gültigkeit des Christenthums vom Standpunkte der Volksthümlichkeit betrachten zu wollen, während doch die Volksthümlichkeit erst durch das Christenthum als das einzige Selbstgültige seine rechte Gültigkeit bekommt. Unter der Nationalitätsvergötterung unserer Tage*) ist diese Möglichkeit auf mancherlei Weise Wirklichkeit geworden. Aber weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit des Irrthums darf uns davon abhalten, die Wahrheit zu erkennen, daß in dem Verhältniß der Völker zum Christenthum sich eine ursprüngliche Naturverschiedenheit offenbart, welche das Christenthum weder auslöschen kann noch auslöschen will, und daß das Christenthum bei einem Volke weder Eingang noch Fortgang finden kann, es sei denn durch ein Zusammenwirken seiner übernatürlichen Kräfte mit der natürlichen Empfänglichkeit und Bildsamkeit des Volkes, welche keineswegs bei Allen gleich ist, obgleich damit keineswegs aufgehoben wird, daß Gott Alles unter die Sünde beschlossen hat, auf daß er sich Aller erbarme.**)

§. 217.

Die Erwählung des Volkes ist nicht das letzte Ziel der Gnade. Das letzte Ziel ist die Erwählung der Individuen; denn nur in einem Reiche von Individuen kann sich die Gnade als die *persönbildende* Gnade offenbaren. Keineswegs aber ist die Erwählung der einzelnen Individuen mit der des Volkes gegeben. Denn wie das Volk Israel, welches hier der bleibende Typus ist, zwar das auserwählte Volk war, und doch in jedem Zeitpunkt nur eine kleine Schaar auserwählter Individuen (eine heilige Auswahl) das wahre geistige Israel darstellte, so auch in jedem christlichen Volk. Wenn auch Alle getauft und dem Reiche einverleibt, von Christo objektiv angeeignet sind, so giebt es doch in jedem Zeitpunkte nur eine kleine Schaar wirklich Erweckter und Wiedergeborener, in welchen das Christenthum als subjektives und persönliches Leben lebt. Tausende von Individuen in der Christenheit bringen ihr ganzes Leben hin, ohne in ein persönliches Verhältniß zu Christo gekommen zu sein, und stehen nur in äußerer und unbestimmter Allgemeinheit unter der Einwirkung des Christenthums. *Ausschließlich* dies aus ihrer eigenen persönlichen Schuld erklären zu wollen, genügt nicht; denn die *Erweckung* steht in keines Menschen Entschluß, und

*) cf. Rudelbach: Christendom og Nationalitet.

**) Röm. 11, 32.

gleichfalls steht es in keines Menschen Entschluß, daß die Gnade seiner eigenen Gleichgültigkeit und seines Widerstandes ungeachtet fortfährt, ihn zu suchen, bis er erkennt, daß es vergebens ist, gegen den Stachel zu löcken, und sich der Macht der Liebe hingiebt. Aber die Erfahrung lehrt, daß diese besondere Gnade nicht gleichzeitig Allen zu Theil wird, und es bewährt sich uns hier das Wort, daß ein Mensch Nichts nehmen kann, es sei denn, daß es ihm von oben her gegeben werde. So aber gelangen wir zu der Erkenntniß, daß die Gnade auf eine besondere Weise sich Einige angelegen sein läßt, welche sie zu ihren persönlichen Organen machen will, während sie sich die Anderen nur angelegen sein läßt, insofern sie für das ganze Reich Sorge trägt, wo sie in dem großen Ganzen mitgezählt werden, ohne doch zu irgend einer selbständigen Bedeutung zu gelangen. Es wiederholt sich also innerhalb der Kirche selbst, daß Viele berufen sind und Wenige auserwählet.

§. 218.

Das scheinbar Harte in der Vorstellung, daß Gott so viele Menschen seinem Reiche einverleibt, ohne ihnen doch die wirkliche und persönliche Theilnahme an diesem Reiche zu geben, vermögen wir wieder nur zu lösen durch den Begriff des Successiven in der Offenbarung der Gnade. Wie wir in der Lehre von der Vorsehung einen Unterschied machen zwischen der Offenbarung der Vorsehung in dem Geschlechte, in dem Ganzen und Großen, und der Offenbarung der Vorsehung in dem Leben des Einzelnen, so wiederholt sich dieser Unterschied auf dem eigenen Gebiet der Gnade, wo wir einen Unterschied machen müssen zwischen der allgemeinen und der besonderen Gnade (gratia generalis et specialis). Nicht Alle, welche gleichzeitig in die Kirche aufgenommen, dem Reiche einverleibt sind, können gleichzeitig zu selbständigen Personen in diesem Reiche entwickelt werden, und hier wiederholt es sich abermals, daß Einige vorangehen, während Andere zurückbleiben. Diejenigen, welche noch in kein persönliches Verhältniß zu Christo gekommen sind, sind nur Gegenstand für die generelle Wirksamkeit der Gnade, obgleich allerdings die individualisirende personbildende Gnade als Potenz darin enthalten ist. Die Gnade hält sie vorläufig auf dem ersten Stadium ihrer Offenbarung fest, umfaßt sie noch in der Erwählung des Volkes oder der Muttergemeinde, ohne sie zu einem

eigenen persönlichen Leben zu entlassen. Das neue Leben, welches durch die Taufe in ihnen gestiftet ist, ist nur da in einem schlummernden und embryonischen Zustande; die Zeit ihrer Erweckung ist noch nicht gekommen, welches wiederum heißen soll, daß der kritische Punkt für ihre Freiheitsentwickelung nicht gekommen ist. Aber die allgemeine Gnade bestimmt sich zugleich als die vorbereitende, ein Begriff, der zwar zunächst außerhalb der Kirche seine Anwendung findet, sich aber auch innerhalb derselben wiederholt. Als die vorbereitende Gnade sucht sie ihre bloße Allgemeinheit aufzuheben, sich zu individualisiren, und die besondere Gnade zu werden. Der Umkreis der vorbereitenden Gnadenwirkungen schließt eine Mannigfaltigkeit von Unterschieden in sich; und zwischen den Individuen, welche, obgleich der Kirche einverleibt, dennoch von der Gnade ganz und gar unberührt, geistig Todte zu sein scheinen, und denen, welche erweckt und wirklich wiedergeboren sind, liegt eine Mannigfaltigkeit von religiösen Uebergangs- und Zwischencharakteren, welche in keiner Darstellung sich erschöpfen läßt, aber im Leben unter unzählig wechselnden Gestalten erscheint.

§. 219.

Betrachten wir nun jene einzelnen Erwählten, welche wirklich erweckt und wiedergeboren und dadurch in ein persönliches Verhältniß zu Christo gekommen sind, so kann dies nur darauf beruhen, daß das vorbereitende Zusammenwirken von Natur und Gnade, von den Faktoren der ersten und zweiten Schöpfung, hier seinen Füllpunkt erreicht hat. Wann aber diese Fülle der Zeit für ein menschliches Individuum kommt, ist unberechenbar, weil es auf dem Geheimnisse einer doppelten Schöpfung beruht. Aber- und abermals wiederholt es sich, daß die Ersten, Diejenigen, welche dem Reiche Gottes am nächsten zu stehen scheinen, die Letzten werden, während die Gnade an solchen Punkten zum Durchbruch kommt, wo Niemand es erwartete, so daß wir auch hier sagen müssen, seine Wege sind unerforschlich, seine Gerichte unbegreiflich.*) Welche Individuen in einem gegebenen Zeitpunkt als Gegenstände für die besondere Gnade Gottes erwählt werden, dies läßt sich um so viel weniger von irgend einem menschlichen Verstande vorhersehen oder be-

*) Röm. 11, 33.

rechnen, als es kein Merkmal giebt, wonach sich entscheiden ließe, ob ein Individuum dafür geeignet ist, erwählt zu werden. Keine sittliche Beschaffenheit des Individuums motivirt die Wahl, denn wir sehen Viele, ausgezeichnet durch Gesetzesgerechtigkeit und sittliches Streben, welche hier zurückbleiben, während Zöllner und Hurer in das Reich Gottes vorangehen*). Und wenn man auch sagen muß, daß die Selbstbestimmung des Menschen Bedingung sei für den Fortgang der neuen Seelenschöpfung, so ist sie doch nicht der Grund derselben. Auch wird die Wahl nicht durch die weltliche Naturbegabung der Individuen motivirt, denn viele durch Genie, durch weltliche Weisheit und Kunst Hochbegabte, viele von den Koryphäen der Culturwelt (ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου) werden weit zurückgelassen, während solche, die zu den sogenannten unbedeutenden Menschen gehören, in das Reich Gottes vorangehen. Fragen wir die Schrift nach einem Kennzeichen derer, die erwählt werden, so antwortet sie: das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet**). Aber für das von der Welt Verachtete giebt es kein äußeres Kriterium, und die Erfahrung macht jede menschliche Berechnung, welche äußere Kriterien aufstellen will, zu Schanden. Denn nicht nur Niedere, sondern auch Hohe und Mächtige, nicht nur Einfältige, sondern auch Weise und Verständige werden erwählt, und das von der Welt Verachtete muß also zerstreut bei Allen sich finden. Dieses von der Welt Verachtete, welches Gott erwählt, vermögen wir daher nur zu denken als die lebendige Empfänglichkeit der Natur für die Gnade, als die Armuth im Geist, den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, welchen der Herr in der Bergpredigt selig preist, als das unendliche Erlösungsbedürfniß, welches nicht an den Quellen dieser Welt gestillt werden kann, und welches freilich seinem Begriffe nach das von der Welt Verachtete sein muß, verachtet und nicht beachtet von der Welt, die an sich selbst und ihren eigenen Quellen genug zu haben wähnt. Aber für das lebendige Vorhandensein dieser fruchtbaren Empfänglichkeit giebt es kein äußeres Kennzeichen, da sie ein Mysterium des Herzens ist; und nur die Erweckung und Wiedergeburt selbst sind das einzige sichere Merkmal für ihr Vorhandensein. Wir können

*) Matth. 21, 31.
**) 1. Cor. 1, 27.

daher nur sagen, daß da, wo dieses von dem Sündenbewußtsein unzertrennliche Erlösungsbedürfniß der schöpferischen Gnade begegnet, da erscheint die Fülle der Zeit für das menschliche Individuum; oder mit anderen Worten, die Fülle der Zeit erscheint, wenn zugleich der Sohn das Individuum zum Vater zieht und der Vater es zum Sohne zieht, oder wenn die Worte zugleich im Leben des Individuums erfüllt werden: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich“ *), und: „Es kann Niemand zum Sohne kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater.“ **)

§. 220.

Daß also in einem gegebenen Zeitraume grade diese Individuen erwählt werden, während andere übergangen werden, das muß sich der menschlichen Betrachtung als ein unerforschliches Mysterium darstellen. Denn so gewiß die Gnade allgemein ist und die wesentliche Freiheit in Allen vorhanden ist, so gewiß ist auch die allgemeine Empfänglichkeit in Allen. Aber darin besteht das Geheimniß der Wahl, daß, während diese Empfänglichkeit bei Vielen in einem schlummernden und gebundenen Zustande verbleibt oder nur auf eine unfruchtbare oder wenigstens nur sporadische Weise sich äußert, sie bei Anderen als eine fruchtbare Empfänglichkeit geweckt wird, theils durch die kräftigen Impulse der Gnade, die entweder wie ein Blitz die natürliche Herzenshärtigkeit durchbrechen oder wie eine milde Wärme die geistigen Keime hervorlocken; theils durch die besonderen Führungen ihres Lebens, durch welche der Wille für das Reich Gottes gebildet und erzogen wird; theils endlich durch ihre anerschaffenen religiösen Anlagen, ihre natürliche Präformation, gemäß welcher der Trieb nach dem Reiche Gottes bei Einzelnen schneller, leichter, und mit einer größeren Kräftigkeit als bei Anderen sich entwickelt, weshalb auch der Apostel Paulus seine Erwählung nicht nur von dem Blitzstrahl, der ihn auf dem Wege nach Damaskus traf, sondern auch daher datirt, daß er von Mutterleibe an für das Reich Gottes ausgesondert ward ***). Das Mysterium der Gnadenwahl hat der Apostel vor Augen, wenn er sagt, daß es nicht liege an des Menschen Wollen oder Laufen, sondern Alles an

*) Joh. 14, 6.
**) Joh. 6, 44.
***) Gal. 1, 15.

Gottes Erbarmen, wie es in der Schrift heißt: „Ich erbarme mich, welches ich will"*), und mit diesem Schöpfungsmysterium vor Augen weist er jede Klage über Hintansetzung mit den Worten zurück: „Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also?"**)

§. 221.

Obgleich die Wahl ein unerforschliches Mysterium ist, wird damit doch nicht aufgehoben, daß wir in diesem Mysterium die Offenbarung der göttlichen Weisheit erkennen können. Denn erheben wir uns zu dem teleologischen Weltplan, so müssen wir es als ein nothwendiges Gesetz der Weisheit erkennen, daß Gott durch die Mittel sowohl der Natur als der Gnade, sowohl der ersten als der zweiten Schöpfung dafür sorgen muß, daß in jedem Zeitpunkt so viele Individuen da sind, als nothwendig sind, um die Gemeinschaft der Heiligen, die Wirklichkeit des Reiches Gottes auf Erden darzustellen, und welche zugleich die geeignetsten Organe für die Ausbreitung dieses Reiches, ein Salz der Erde für ihre Umgebungen sein können. Denn die Erwählung ist von dem Begriff einer Wirksamkeit für das Reich Gottes, einer Wirksamkeit zum Heile Anderer unzertrennlich; jeder wirklich Wiedergeborene hat den unwiderstehlichen Trieb, das neue Leben an seine Umgebungen mitzutheilen. Die Erwählten müssen den Hintangesetzten auf eine solche Weise dienen, daß diese durch sie zur Theilnahme an demselben neuen Leben erweckt werden können. Sie sind Lichter, welche Licht mittheilen, Lebenspunkte, welche Leben mittheilen. Das ewige Vorbild für dieses Gesetz der Erwählung zeigt uns die evangelische Geschichte an den Aposteln und Jüngern, welche vor der unbestimmt influirten Volksmasse erwählt wurden, damit ihre Erwählung dieser Masse zu Gute käme. Daß nun grade diese Individuen und nicht andere die Organe wurden, das kann seinen Grund nur in ihrer Stellung in der Oekonomie des Ganzen haben, oder darin, daß die geheimen Fäden der Natur und der Gnade grade an diesen Punkten sich so in einander schlingen, daß neue Persönlichkeiten hier gebildet werden können, während Solches in dem gegenwärtigen Zeitpunkt der Entwickelung des Schöpfungswerkes auf diese Weise nicht an anderen Punkten möglich ist.

*) Röm. 9, 18.
**) Röm. 9, 20.

Anm. „Gott sucht sich jedesmal die für sein Regiment brauchbarsten Leute aus.“*) Wir können hiermit eine Aeußerung Luthers in einer Predigt von der Bekehrung Pauli vergleichen: „Da nun Paulus die Sache so ernst nahm (nämlich die Verfolgung der Christen), da hatte unser Herr Jesus auch seine Gedanken und dachte: Dieser kann gut werden, denn was er thut, das thut er doch mit Ernst. Diesen Ernst, den er nun in einer bösen Sache hat, will ich mit meinem Geiste stärken und ihn zu einer guten Sache gebrauchen und ihn wider die Juden setzen.“ Auf dieselbe Weise,“ fügt Luther hinzu, „gebraucht unser Herr und Gott heutzutage mich gegen den Papst und seine ganze Parthei.“

§. 222.

Die Erwählten sind die eigentlichen Offenbarungspunkte für die göttliche Vorsehung (providentia specialissima). Das Pfand ihrer Erwählung haben sie im Glauben, in dem Zeugnisse des Geistes, der da bezeugt ihrem Geiste, daß sie Gottes Kinder sind; und im Glauben wissen sie, daß die Reiche dieser Welt nur als Mittel und Element für das Reich Gottes dienen müssen, daß Alles denen zum Besten dienen muß, die Gott lieben, und daß keine Creatur, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes sie von der Liebe Gottes scheiden mag, die ist in Christo Jesu, unserm Herrn**). Aber indem die in Christo Erwählten auf diese Weise sich als Gegenstand der besonderen persönlichen Gnade Gottes wissen, darf dies doch keinen menschlichen Hochmuth begründen. Denn in der Parabel von den Arbeitern im Weinberg giebt der Herr zu verstehen, daß diejenigen, welche um die elfte Stunde berufen werden, denselben Gnadenlohn bekommen, wie diejenigen, welche um die dritte Stunde berufen werden. Mit andern Worten: die Erwählten sind nur der Zeit nach den Hintangesetzten voraus, nicht aber der ewigen Bestimmung nach, welche für Alle dieselbe ist. Und mit Demuth muß der Erwählte die Hintangesetzten betrachten, da er von diesen nicht weiß, wann ihre Stunde schlägt, und sie vom Herrn zu tüchtigeren Werkzeugen, als er selbst, werden gebildet werden. An jeden der Erwählten ergeht daher die Ermahnung, seine Erwählung festzumachen durch Gebet und Arbeit***).

*) Richard Rothe: theologische Ethik, 2, 259.

**) Röm. 8, 28—39, welche Stelle vorwiegend unter dem tröstenden, parakletischen Gesichtspunkt zu betrachten ist.

***) 2 Petr. 1, 10.

§. 223.

Die erwählende Gnade bewegt sich also durch den zeitlichen Gegensatz zwischen den Erwählten und den Hintangesetzten ihrem Ziel entgegen. Aber noch ein anderer, schärferer Gegensatz tritt in der Geschichte der Gnadenwahl hervor; der Gegensatz zwischen den Erwählten und Verstoßenen, den Verhärteten, welche sich zu dem Reiche Gottes in ein positiv feindliches Verhältniß stellen. Der Apostel Paulus redet nicht nur von Gefäßen der Unehre, sondern auch von Gefäßen des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammniß, welche Gott trug mit großer Geduld, da er wollte den Zorn erzeigen und kund thun seine Macht*). Auch diesen Gegensatz sieht der Apostel als in einer göttlichen Anordnung gegründet an, denn der Herr war es, welcher Pharao verstockte, — ja auf die Zwillingsbrüder Esau und Jakob, als sie noch im Mutterleibe waren, wendet er das Wort des Herrn an: „Jakob habe ich geliebet, aber Esau habe ich gehasset!“**) Wie vermögen wir auch in diesem Gegensatz die Offenbarung der göttlichen Weisheit zu erkennen?

Keineswegs vermögen wir die Verstockung auf dieselbe Weise wie die Erwählung zu denken; denn während die Erwählung das letzte Endziel der Wege Gottes mit den Menschen ist, ist ihm die Verstockung nur Mittel in dem historischen Weltplan. Es ist in der Oekonomie der Natur wie der Geschichte gegründet, daß es in der sündigen Menschenwelt sowohl Individuen als ganze Massen giebt, welche gleichsam Centralisationen des allgemeinen Verderbens sind, und dem Reiche des Bösen den Weg bereiten. Gott duldet diese Gefäße des Zorns in seiner Haushaltung, d. h. er läßt die Sünde ihren nothwendigen Entwickelungsgang gehen, damit sie so offenbar und reif werden kann für die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Denn es ist das Gesetz der Geschichte, daß Alles, was verborgen ist, was im Geheimen sich regt, im Grunde der Seelen und in der Tiefe der Geister, offenbar werden muß. Ein teleologisches Wechselverhältniß zeigt sich hier zwischen den Gefäßen der Barmherzigkeit und den Gefäßen des Zorns. Durch die Gefäße der Barmherzigkeit, durch die herrliche Offenbarung des Reiches

*) Röm. 9, 22.
**) Röm. 9, 13.

Gottes in den Erwählten, wird die Feindschaft bei denjenigen erweckt und beschleunigt, welche nach ihrer ökonomischen Stellung in diesem Reiche der Sündhaftigkeit die Repräsentanten des Verderbens sind; und unter der steigenden Erbitterung gegen das Ideal der Heiligkeit offenbaren sie das verborgene Verderben, daß es zum Gerichte reifen kann. So sehen wir, daß die erste Erscheinung des Christenthums mit dem lebendigen Zeugniß, daß der Mensch gerecht werde allein durch den Glauben, eine große Verstockung bei der vorwiegenden Masse des jüdischen Volkes hervorrief, und die vollständige Offenbarung des falschen Geistes des Pharisäismus beschleunigte, diesen zum Gerichte reif machte; und wiederum wirkte dieser Widerstand der Verstockung auf die Gläubigen zurück, indem sie dadurch in größerer Reinheit und mit stärkerer Innerlichkeit sich das Evangelium aneigneten, eine Intensität, welche sie zu größerem extensiven Wirken antrieb, so daß sie mit ihrer Verkündigung sich an die Heiden wandten, und die Verstockung der Ersteren die historische Veranlassung zu dem Heil der Letzteren ward*). Dieser Typus wiederholt sich zu allen Zeiten. Je lebendiger und kräftiger die Verkündigung des Glaubens in der Welt auftritt, desto mehr wird er ein Zeichen, dem widersprochen wird, und die Welt wird gezwungen, ihre Feindschaft gegen die Wahrheit zu offenbaren, welche grade durch diesen Widerstand an Stärke gewinnt; und in demjenigen Theile des Menschengeschlechts, welcher dem Geiste dieser Welt ergeben ist und unter dem Einflusse des Fürsten dieser Welt steht, wird es nie an Solchen fehlen, die als Gefäße des Zorns bezeichnet werden können, weil sie Centralisationen der Feindschaft der Welt gegen das Ideal der christlichen Heiligkeit sind. Doch ist hiemit noch Nichts entschieden über das endliche Schicksal derselben; denn unter der Verstockung können die Keime des Reiches Gottes schlummern, und Gott kann sie aus Gefäßen des Zorns in Gefäße der Barmherzigkeit verwandeln. So verkündigt der Apostel Paulus, daß die abgebrochenen Zweige Israels am Ende wieder in den ursprünglichen edlen und auserwählten Stamm eingepfropft werden sollen, und Paulus selbst war ja als Saulus, der mit schnaubendem Haß Christum verfolgte, in einer ganzen Periode seines Lebens ein Gefäß des Zorns gewesen, welches von Gott in ein Gefäß der

*) Röm. 10 und 11.

Barmherzigkeit umgebildet ward. Es ist daher von großer Bedeutung, daß dieser Apostel der eigentliche Begründer der Lehre von der Gnadenwahl ist.

§. 224.

Fassen wir nun das bis jetzt Entwickelte zusammen, so sehen wir, daß in der großen Haushaltung, in welcher die allgemeine Gnade (gratia universalis) ihr Werk vollführt, die Menschheit in verschiedene Gruppen getheilt ist. Theils nämlich haben wir die Auserwählten, den engeren Kreis, der in dem persönlichen Verhältniß zum Herrn steht, und in welchen der Weltzweck schon angefangen hat, in Erfüllung zu gehen; theils den Kreis derjenigen, welche sowohl innerhalb als außerhalb der Kirche unter der Einwirkung der vorbereitenden Gnade stehen; demnächst die Hintangesetzten und Uebersehenen, welche noch Nichts vernommen haben von dem Heiligen Geist und sich noch als gleichgültige Größen verhalten; endlich die Gefäße des Zorns, in welchen die Feindschaft entbrannt ist gegen das Licht der Heiligkeit, und welche kämpfend dem Reiche Gottes Widerstand leisten. Die erwählende Gnade muß nun gedacht werden als auf allen Daseinsstufen durch diese Gegensätze hindurchschreitend, vollendend die Auserwählten, stärkend die Schwachen, belebend die Todten, besiegend die Feindlichen, bis die Fülle der erlösten Menschheit in Christo gesammelt ist (πλήρωμα). So scheint die letzte Katastrophe in eine allgemeine Apokatastasis endigen zu müssen, oder mit der Wiederbringung aller freien Wesen zu Gott. Doch entsteht hier die wichtige Frage, ob nicht auf Grund der freien Selbstbestimmung des Menschen einige Individuen ihren Widerstand gegen die Gnade so lange fortzusetzen vermögen, bis sie endlich aufhören, Gegenstand der Gnadenwirkungen zu sein, weil sie ihren Widerstand über die Grenze hinaus fortgesetzt haben, welche für die zeitliche Entwickelung die letzte ist. Wenn nämlich die Entwickelung der ganzen Menschheit geschlossen, das Reich Gottes vollendet, der Tempelbau fertig ist, scheinen nicht mehr die Bedingungen da zu sein für die Bekehrung des Einzelnen, welche nur gedacht werden kann als geschehend in einem sich noch entwickelnden Reich der Freiheit. Es entsteht also die Frage, ob nicht Einige ihren Widerstand so lange fortsetzen können, daß Bekehrung zu spät ist. Unter dieser Voraussetzung würde der Begriff der Fülle der Mensch-

heit nicht die vollständige numerische Anzahl der menschlichen Seelen bezeichnen, sondern nur die Anzahl, welche die realisirte Idee der Menschheit ausdrückt; und die in Selbstverstockung zurückbleibenden Individuen würden den dürren Zweigen an dem Baum der Menschheit zu vergleichen sein, Spreu, welche nur dazu taugt, verbrannt zu werden, ein Bodensatz, der von der geläuterten, verklärten Gemeinde ausgeschieden werden muß. Die Prädestinationslehre geht hier in die eschatologischen Untersuchungen über. Wir brechen daher die Untersuchung ab, um sie wieder in der Eschatologie aufzunehmen.

Die Heilsordnung.

§. 225.

Die verschiedenen Entwickelungsmomente, in welchen die Gnadenwahl in dem einzelnen Individuum sich vollzieht, werden unter den Begriff der Heilsordnung zusammengefaßt. Obgleich die Entwickelung des neuen Lebens in der Seele von dem ersten unscheinbaren Anfang derselben bis zu dem vollendeten Zustand der Seligkeit eine Mannigfaltigkeit von menschlichen Zuständen und heiligen Geisteswirkungen umfaßt, und ein unerschöpflicher Gegenstand für die heilige Psychologie und Ethik ist, so läßt sich doch Alles um die beiden großen Hauptpunkte Wiedergeburt und Heiligung gruppiren, und in der Entwickelung dieser Hauptbegriffe werden die hieher gehörigen dogmatischen Bestimmungen ihre Darstellung finden.

§. 226.

Was das Kommen Christi für das ganze Menschengeschlecht ist, das ist die Wiedergeburt für den einzelnen Menschen, der absolute Wendepunkt, durch welchen die frühere Entwickelung abgebrochen wird und eine neue heilige Lebensentwickelung ihren Anfang nimmt, ein Wendepunkt, der durch eine Reihe von außen und von innen kommender Wirkungen der vorbereitenden Gnade angekündigt gewesen ist. Die Wiedergeburt läßt sich bezeichnen als Durchbruch der Gnade in dem Menschen, aber ebenso gut läßt sie sich als Durchbruch der Freiheit in dem Menschen bezeichnen; denn die Wiedergeburt bezeichnet grade, daß diese beiden Faktoren nunmehr ihren lebendigen Vereinigungspunkt gefunden haben, und daß eine neue

Persönlichkeit in dem Menschen gestiftet ist*), ein Abbild der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi. Zwar ist die Wiedergeburt nicht eine Verwandlung der menschlichen Natur (eine Transsubstantiation); wesentlich betrachtet ist kein anderes Ich im Menschen nach der Wiedergeburt als vor der Wiedergeburt; aber durch die Wiedergeburt ist die wesentliche Bestimmung des Ich wirklich geworden, da es hiedurch ein freies Organ für die göttliche Gnade geworden ist. Und zwar hört der Wiedergeborene nicht auf, unter den Einflüssen der Weltlichkeit und Sündigkeit zu stehen; aber das weltliche Princip, die sündige Lebensrichtung ist gebrochen, und eine neue heilige Lebensrichtung in dem Menschen angelegt. Dem Bewußtsein des Wiedergeborenen ist Christus der heilige Mittelpunkt geworden, um den sein Leben sich bewegt; und obgleich das Fleisch nicht aufgehört hat, für ihn eine Macht zu sein, so ist der Geist doch bestimmend für die Grundrichtung des Lebens; und obgleich diese Welt nicht aufgehört hat, an ihm Theil zu haben, so ist doch sein innerster Wille strebend hingewandt auf das Ideal der christlichen Heiligkeit.

Anm. Die Wiedergeburt darf nicht mit der Erweckung verwechselt werden, obgleich diese mit jener eine täuschende Aehnlichkeit haben kann und im Leben oft mit ihr verwechselt wird. Die Erweckung geht der Wiedergeburt voraus, ist aber nicht diese selbst. Die Erweckung ist allerdings eine Wirkung der Gnade, welche die ganze Persönlichkeit des Menschen berührt, das menschliche Bewußtsein in einen erhöhten religiösen Zustand versetzt, zu dem der Mensch durch seine bloß natürliche Kraft sich nicht zu erheben vermag, und in welchem er also über das Maaß seiner gewöhnlichen psychologischen Lebenssphäre hinausgerückt wird. Sie zündet ein neues Licht in der Seele an (illuminatio), in welchem das Reich Gottes dem Menschen aufgeht, und damit ein neuer Gesichtspunkt für die Betrachtung der Welt und seiner selber; sie berührt den Willen mit dem schmerzlichen Gefühl der Sünde und des Verderbens (contritio) und das Leben in der Gemeinschaft Christi zeigt sich dem Menschen als das höchste Gut. Aber obgleich die Wiedergeburt allerdings hiemit eingeleitet wird, so ist die Erweckung doch nur ein vorübergehender Zustand, eine Heimsuchung des Geistes mit dem mächtigen Ruf der Gnade, aber noch nicht das bleibende Einwohnen (inhabitatio) der Gnade in dem Menschen. Der Erweckte ist noch nur mächtig berührt von der Gnade, aber nicht der wirklich Begnadigte; er ist noch nur der Berufene, nicht aber der wirklich Erwählte. Denn noch fehlt die entscheidende Selbstbestimmung von Seiten des Men-

*) Joh. 3, 5. 2. Cor. 5, 17. Jak. 1, 18.

schen. Die Erweckung als solche ist nur ein Zustand religiösen Leidens, ein Pathos, in welchem der Mensch unwillkürlich influirt ist, und muß analog gedacht werden mit den genialen Zuständen im Leben des Menschen, die von der freien Besonnenheit noch nicht angeeignet sind. Aber nur mittelst der freien Hingebung von Seiten des Menschen kann die erweckende Gnade zu ihrem Ziele fortschreiten, und sich bestimmen als die schöpferische, wiedergebärende Gnade, welche als ein unvergänglicher Same*) sich in die Freiheit einsenkt, im Herzen Wurzel schlägt, und auf diese Weise sich zu dem bleibenden Princip einer neuen Charakterentwickelung macht. Nur wo das Princip einer neuen Charakterentwickelung nach dem Vorbilde Christi in dem Menschen Wurzel geschlagen hat, ist die Wiedergeburt zu Stande gekommen, und deshalb giebt es für diese kein anderes sicheres Kennzeichen, als die durch das ganze Leben sich fortsetzende christliche Charakterentwickelung selbst. Aber es ist an und für sich deutlich, daß da, wo die Gnade in dem Individuum das Princip einer neuen Charakterentwickelung werden soll, das Individuum in ein organisches Verhältniß zu dem ganzen Reiche, welches der Organismus des Geistes ist, zu der historischen Oekonomie der Offenbarung, zu den Mitteln der Gnade, zu der kirchlichen Gemeinschaftsordnung, gestellt werden muß. So sehen wir hier den tiefen Zusammenhang der Wiedergeburt mit dem Sakrament der Taufe. Von der rein objektiven Seite beginnt die Wiedergeburt schon mit der Taufe; denn durch die Taufe wird das Individuum von Christus angeeignet, dem Reiche einverleibt, zu einer neuen Persönlichkeit vorbereitet; aber von der subjektiven Seite ist die Wiedergeburt erst in Kraft getreten, wenn der Mensch sich selbst in einem persönlichen Lebensverhältniß zu der historischen Ordnung des Reiches Gottes findet, als ein Glied an dem Leibe, dessen Haupt Christus ist, und sein Leben nicht allein aus seinen bloß individuellen religiösen Erfahrungen und Stimmungen, sondern aus der Fülle des Ganzen heraus lebt.

Aus dem hier Angedeuteten geht hervor, daß die Erweckung in der Bekehrungsgeschichte des Menschen der kritische und gefährliche Punkt ist. Denn der Mensch steht hier auf dem gefährlichen Punkt, wo er der Gnade widerstehen kann, indem er nicht in Selbstverläugnung sich in den Gehorsam der Wahrheit ergeben will, obgleich er wohl eine kleine Weile fröhlich sein wollte in ihrem Scheine**); oder daß er in Trägheit die angenehme Zeit der Gnade versäumen kann, oder daß er auf eigenwillige Weise kann seine Erweckung festhalten wollen, statt sie Durchgangspunkt zur Wiedergeburt werden zu lassen. Dann entsteht die Schwärmerei; denn alle Schwärmerei beruht auf einer Erweckung, welche der Mensch als einen Raub nehmen will, statt in stillem Gehorsam sich zur Bekehrung führen zu lassen und seinen Platz in dem Reiche Gottes zu finden. Darum ist die Schwärmerei stets verbunden mit dem religiösen Hochmuth, in welchem

*) 1 Petr. 1, 23.

**) Joh 5, 35.

der Mensch sich selbst vorgaukelt, vor Anderen ein erwähltes Rüstzeug zu sein, das von Gott angezündete Licht mit seinen eigenen natürlichen Hirngespinnsten vermischt, Ordnung und Zucht haßt, ein Zustand, der auf jede Weise sein natürliches Vorbild in der regellos einherfahrenden Genialität hat. Die religiösen Systeme der Schwärmer, welche eine so wunderbare Mischung von Tiefsinn und Verwirrung zeigen, beruhen grade darauf, daß das höhere Licht der Erweckung mit den Gedanken des natürlichen Herzens auf eine unreine Weise vermischt ist. Auch in diesen zeigen sich allerdings oft Spuren einer genialen Naturbegabung; da aber Schwärmer weder die Keime der Natur noch die der Gnade durch gewissenhafte Selbstbestimmung und gehorsame Hingabe an die historische Offenbarungsordnung zur Reife kommen lassen, so können aus dieser Erregung nur geistige Aborte, unzeitige Geburten, Carrikaturen des Heiligen entstehen, wie ja die Geschichte voll ist von Beispielen solcher Art

Die Gefahr der Erweckung wird treffend von Suso beschrieben, wenn er sagt, daß manche Menschen, welche eben angefangen haben, sich über Zeit und Raum emporzuschwingen, an einen Punkt gelangen, der einem tiefen Meere zu vergleichen ist, wo Viele ertrinken. Denn wenn diese Menschen in die Ewigkeit hineinzublicken angefangen haben, so finden sie, daß sie vorhin blind und arm und ohne Gott waren. Nun aber meinen sie, Gottes voll zu sein, und greifen die Sache mit gar zu großer Eile und auf eine unzeitige Weise an. Ihr Gemüth wird wie gährender Most, es geschieht ihnen, was den Bienen geschieht, wenn sie Honig machen: wenn diese zum ersten Mal aus dem Stocke fliegen, fliegen sie in der Irre umher und wissen weder aus noch ein; einige verirren sich und gehen verloren, andere aber werden wieder in den Stock zurückgeführt.

§. 227.

Als Stiftung einer neuen Persönlichkeit in dem sündigen Menschen schließt die Wiedergeburt die Bekehrung des Menschen in sich. Die Bekehrung des Menschen ist ein Werk der schaffenden Gnade, welche die Bande sprengt, von denen die Persönlichkeit unter der Herrschaft dieser Welt gefangen gehalten wird. Sie ist aber ebenso gut durch die menschliche Freiheit bedingt; der Mensch kann seine Bekehrung aufschieben*), und grade darin zeigt sich die Wirklichkeit der Freiheit und die Gefahr der Freiheit. Aber die wirkliche Bekehrung tritt ein, wenn die Freiheit, welche sich der erweckenden Gnade ergeben hat, nun kraft der schöpferischen Gnade, die in dem Menschen Raum gewonnen hat, von der fremden Herrschaft sich losreißt und mit ihrer eigenen früheren abnormen Lebens-

*) Luc. 13, 3. 6—9.

entwickelung bricht, welcher Bruch sich durch die Reue*) vollzieht. Die religiöse Reue besteht nicht nur darin, daß den Menschen dieses oder jenes Einzelne verdrießt, sondern sie ist eine Grundtrauer, ein Grundschmerz über den Zwiespalt zwischen der Wirklichkeit des Willens und dem Ideale desselben, welches dem Bewußtsein im Bilde des Normalmenschen des neuen Adam aufgegangen ist. Denn nicht durch eigene Kraft vermag der Mensch diese Reue zu fühlen, sondern nur kraft der heiligen Christuswirkungen, die wie erleuchtende und erwärmende Strahlen das Dunkel der Seele durchbrechen. Die gesunde, fruchtbare Reue schließt eine neue Willensrichtung in sich, und ist daher nicht zu trennen von dem Glauben oder der persönlichen Anknüpfung und vertrauensvollen Hingabe an Christum als Heiland der Welt und Stifter einer neuen Lebensentwickelung nach seinem eigenen Vorbilde.

Anm. Ohne Bekehrung kann kein Mensch wahrhaft des Heils theilhaftig werden; und die Forderung der Bekehrung ist so allgemein, daß wir sie auch auf diejenigen ausdehnen müssen, welche durch die Kindertaufe in die Kirche aufgenommen sind. Denn obgleich diese dem Reiche der Gnade einverleibt und unter die erziehenden Einwirkungen der Gnade gestellt sind, kann das Heil ohne eine persönliche Erweckung und die damit verbundene Bekehrung in ihnen doch nicht persönlich werden. Es muß demnach auch hier in dem Leben des Individuums ein Zeitpunkt eintreten, wo die Bedeutung der Sünde ihm erst recht aufgeht, und wo die persönliche Hingabe und Anknüpfung an Christum erst recht kommen kann. Es muß ein Zeitpunkt eintreten, wo das Individuum mit Bewußtsein zwischen Licht und Finsterniß scheidet und fest entschlossen der apostolischen Ermahnung nachkommt, den alten Menschen abzulegen, seiner sündigen Eigenthümlichkeit zu entsagen, und den neuen Menschen anzuziehen. Selbst solche, welche von Kindheit an die Unschuld des christlichen Lebens bewahrt haben, d. h. in dem Glauben geblieben sind, auf welchen sie getauft wurden, können nicht befreit werden von dem Freiheitskampf der Bekehrung, obgleich er sich bei diesen allerdings anders als bei Anderen gestaltet. Auch in ihnen ist die sündliche Eigenthümlichkeit noch eine störende Macht, und da ihr Leben eine Mannigfaltigkeit bewußtloser Zustände enthält, so werden die abnormen Natureinflüsse sich auch hier auf mancherlei Weise geltend gemacht haben. Indem nun das Individuum an den Punkt seines Lebens gelangt, wo eine freie Charakterentwickelung beginnen soll, wird diese nur durch einen Wendepunkt im Bewußtsein, wodurch es zu einer principiellen Trennung zwischen dem alten und neuen Men-

*) 2 Cor. 7, 10.

schen kommt, christlich beginnen können. Das Normale ist allerdings, daß dies in dem Zeitpunkte eintritt, wo der Mensch dem natürlichen Entwickelungsgesetz des Lebens zufolge zum Selbstbewußtsein erwacht, und in Rücksicht der Aufgaben seines Lebens eine Entscheidung treffen muß; aber auch in einem späteren Zeitpunkt kann diese persönliche Krisis in dem Leben des Getauften eintreten.

Indem wir nun so den Satz aufstellen, daß Erweckung und Bekehrung bei Allen, die erlöst werden sollen, geschehen müsse, muß doch nothwendig hinzugefügt werden, daß die Art und Weise in psychologischer Beziehung bei Verschiedenen höchst verschieden sein kann und sein muß. Die methodistische Behauptung, die Bekehrung sei nicht wahr, wenn sie nicht vollzogen werde durch den sogenannten Bußkampf, wo der Mensch unter Angst, Schrecken und Zerknirschung sich gleichsam in den Abgrund des Verderbens versenkt fühlt, und dann endlich durch die Gnade zu dem seligen Frieden des Glaubens erhoben wird, diese Behauptung beruht auf einer Verkennung der großen Verschiedenheit des individuellen Menschenlebens, welche immer die Gnadenwirkungen bedingt. Keineswegs läugnen wir, daß es Bekehrungen giebt, die unter großen Seelenkämpfen und Erschütterungen, welche durch die Stärke des Sündenbewußtseins in den Individuen bedingt sind, geschehen müssen. So gewiß aber Niemand ohne ein lebendiges persönliches Bewußtsein von dem allgemeinen Verderben bekehrt werden kann, so gewiß hat auch das Sündenbewußtsein bei den verschiedenen Individuen, welche bekehrt werden, nicht dieselbe Stärke und kann sie nicht haben, und der Stachel desselben ist nicht in Allen gleich geschärft und kann es nicht sein. Denn die Stärke des Sündenbewußtseins ist durch das Temperament und überhaupt durch die ganze natürliche Complexion der Individualität bedingt. Wenn z. B. Luther in seiner Bekehrungsperiode so oft an Staupitz schrieb: „O meine Sünde, meine Sünde!“ und er denn doch im Beichtstuhl keine bedeutendere wirkliche Sünde zu beichten hatte, so daß es vorwiegend ein Gefühl des allgemeinen Verderbens der Natur war, das sein Gemüth mit dieser Grundtrauer und diesem Schmerz erfüllte: so muß dieses Gefühl allerdings in jeder Bekehrungsgeschichte da sein, aber die Tiefe und Höhe desselben ist doch durch den ursprünglichen Naturgrund des Gemüths bedingt. Wie die Stärke des Sündenbewußtseins durch die psychologischen Möglichkeiten jedes einzelnen Individuums bedingt ist, so ist sie wiederum in manchen Beziehungen durch die Verschiedenheit in dem vorhergehenden Leben der Individuen bedingt. Die Sünderin, welche Jesum salbt*), empfindet den Stachel des Sündenbewußtseins auf eine andere Weise als das reine Weib, als Maria**), die zu des Herrn Füßen sitzt, und sein Wort von dem Einen, was noth ist, hört, obgleich sie beide wesentlich dasselbe Erlösungsbedürfniß haben. Das Falsche in der methodistischen Forderung leuchtet

*) Luc. 7.
**) Luc. 10, 39.

eben aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Bekehrungsgeschichten, welche die Schrift uns theils in den Evangelien, theils in der Apostelgeschichte darstellt, hervor. Und um nur Ein Beispiel zu nennen, wie verschieden ist nicht die Bekehrung Pauli, welche durch eine tiefe Seelenerschütterung vor sich geht, von der Bekehrung eines Nathanael oder eines Johannes, wo der Uebergang von dem Alten zum Neuen unmerklich, ohne jähe Umwälzungen in der Seele, vor sich geht. Und doch geschah ebensowohl bei diesem als bei Paulus die tiefste Grundveränderung in ihrem persönlichen Leben, so daß wir keineswegs der einen Bekehrungsweise unbedingt den Vorzug vor der anderen geben können; denn die Hauptsache in der Bekehrung ist ihre Gründlichkeit, oder daß das Grundverhältniß zwischen dem heiligen und dem weltlichen Princip wirklich verändert wird, welches nach der Eigenthümlichkeit der verschiedenen Individuen nicht weniger gut durch die Bewegungen der stillen und verborgenen Innerlichkeit, als durch die gewaltsamen Erschütterungen geschehen kann.

Daß sich nun die Bekehrung nothwendig von einem einzelnen Zeitmoment muß lassen herdatiren können, ist eine ebenso falsche Behauptung. Zwar fehlt es nicht an Bekehrungsgeschichten, welche uns Augenblicke in dem Leben des Menschen zeigen, in denen die Seele wie von einem Blitze von der Gnade getroffen worden ist. Allein die Bekehrung kann doch nicht ausschließlich auf solche einzelne Augenblicke zurückzuführen sein. Betrachten wir z. B. Dasjenige, was dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus begegnete, so erhellt es nicht nur aus der Geschichte des Apostels, daß dieses Moment vielfach psychologisch vorbereitet war, welches auch die göttliche Stimme zu erkennen giebt, indem sie zu ihm sagt: „Es wird dir schwer werden, wider den Stachel löcken“*), worin liegt, daß in seinem Gewissen Etwas gewesen ist, das im Geheimen gegen ihn zeugte, und ihm sagte, daß er auf unrechtem Wege war; sondern es ist zugleich deutlich, daß die Bekehrung nicht mit jenem Moment abgeschlossen sein konnte, weil er doch erst in ruhiger Besonnenheit auf dasjenige, was ihm widerfahren war, eingehen und mit klarem Bewußtsein sich in den Gehorsam des Herrn, der ihn berufen hatte, ergeben mußte, — weßhalb wir auch finden, daß er nach diesem Moment theils in einen Zustand innerer stiller Selbstvertiefung übergeht, theils von einem Jünger Trost empfängt und sich taufen läßt. Seine Bekehrung ist also durch eine Reihe verschiedener Seelenzustände vor sich gegangen. Und dies ist der Typus, den wir festhalten, daß die Bekehrung nicht nur in einem einzeln dastehenden Augenblick vor sich geht, so daß Tag und Stunde angegeben werden kann, wobei immer viel Selbsttäuschung Statt findet, sondern in einem epochemachenden Abschnitt des menschlichen Lebens, der allerdings je nach den verschiedenen Individuen kürzer oder länger sein kann. Wie es aber in dem Leben eines Menschen nur eine Periode geben kann, welche die

*) A. G. 9, 5.

Periode der Bekehrung ist, so kann es mehrere verschiedene Erweckungsperioden geben, welche den entscheidenden Wendepunkt vorbereiten.

§. 228.

Der Glaube an Christum als den Erlöser der Welt ist Glaube an ihn als den Wiederhersteller des normalen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen oder an die Rechtfertigung des Menschen durch ihn. Daß der Sünder vor Gott gerechtfertigt wird, heißt, daß der Rathschluß Gottes zur Versöhnung der Welt, die in Christo vollzogen ist, von der erwählenden Gnade dem Einzelnen als Sündenvergebung und Gotteskindschaft angeeignet wird*). Wesentlich geschieht dies mit jedem Individuum, das durch die Taufe dem Reiche der Versöhnung einverleibt wird; wirklich aber wird es nur durch einen Akt der menschlichen Freiheit, des tiefsten Selbstbewußtseins des Menschen, welches kraft der erweckenden und lebendigmachenden Gnade die versöhnende Liebe des Sohnes Gottes sich aneignet, vollzogen. Dieser Akt ist der Glaube, und die Rechtfertigung des Menschen ist daher Rechtfertigung durch den Glauben.

§. 229.

Der rechtfertigende Glaube ist, was vornehmlich die Lehrer der evangelischen Kirche eingeschärft haben, nicht nur eine Einwilligung des Verstandes, sondern eine Zuversicht, ein sich Getröstен des Herzens, eine vertrauensvolle Aneignung des Artikels von der Sündenvergebung, eine Gewißheit im Herzen, daß der Sohn Gottes nicht nur für Alle, sondern für mich**), den Einzelnen, gestorben ist; — ein Glaube, welcher, wie er der persönlichste Akt des Menschen ist, der die Versöhnung der Welt auf sich selbst besonders zu beziehen wagt, so recht eigentlich die Gabe des Heiligen Geistes ist; denn das eigene Herz des Menschen ist zu schwach für dieses unendliche Vertrauen. Diese gläubige Aneignung des gekreuzigten Erlösers bringt die wirkliche Lebensgemeinschaft mit dem in seiner Gemeinde auferstandenen Erlöser mit sich, eine Lebensgemeinschaft, wo der Gläubige die Gerechtigkeit Christi nicht nur außer sich, sondern in sich hat, als schöpferisches Princip für die neue Lebensentwicke-

*) Röm. 3, 28. 5. 1. 8, 15. Hebr. 10, 22.
**) Gal. 2, 20.

lung. Durch den Glauben wohnt Christus in dem Herzen des Menschen, ja der Glaube ist selbst das lebendige Band, der geheime Einheitspunkt zwischen Christo und dem Individuum (unio mystica*).

Die Rechtfertigung schließt also sowohl ein positives als ein negatives Moment in sich, die einander gegenseitig bedingen. Das neue Leben kann man nicht anders besitzen, als in einem guten Gewissen, welches von dem Bewußtsein der Schuld und der Strafgerichte Gottes gereinigt ist**); und umgekehrt kann die Vergebung der Sünden und die Reinigung des Gewissens nicht ohne eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christo gedacht werden, wo seine Vollkommenheit und Gerechtigkeit für das Leben des Individuums beseelendes Princip wird***).

§. 230.

Die Rechtfertigung beruht also nicht darauf, daß der Sünder seiner unmittelbaren Wirklichkeit nach in einen Heiligen und Gerechten *verwandelt* wird; ebenso wenig beruht sie aber darauf, daß Gott nur auf äußere Weise den Menschen für gerecht *erklärt*, ohne daß in dem Sein des Menschen ein Neues begründet wird. Sie beruht darauf, daß das Individuum durch Christum in *das wahre Grundverhältniß* gesetzt ist, und darum von Gott als gerecht angeschaut werden kann. So wie in dem Menschengeschlechte Christus der reine, heilige Punkt ist, in welchem der Vater die künftige Seligkeit des Geschlechtes vorausfaßt, so ist in dem Inneren des Individuums der Glaube der heilige Punkt, in welchem der Vater die künftige Seligkeit des Individuums vorausfaßte†). Denn der Glaube ist einem Senfkorn zu vergleichen, einem kleinen, unansehnlichen, aber fruchtbaren Samenkorn, das die Fülle einer ganzen Zukunft in sich schließt. In seiner gnadenreichen Anschauung sieht Gott im Samenkorn die künftige Frucht der Seligkeit, in dem reinen Willen das realisirte Ideal der Freiheit.

*) Gal. 2, 20.
**) Hebr. 10, 22.
***) Col. 2, 13.
†) Röm. 8, 1.

§. 231.

Der evangelische Grundsatz, daß der Glaube allein gerecht macht (sola fides justificat) hat zu seiner Voraussetzung, daß Christus allein gerecht macht. Nur kraft der Gerechtigkeit Christi, nur kraft des neuen Grundverhältnisses, kann der Mensch sich mit seinem Gott versöhnt finden; aber im Glauben allein, als in dem tiefsten Akte der Empfänglichkeit und Innerlichkeit des verborgenen Menschen des Herzens, kann Christus angeeignet werden; und im Glauben allein kann der Mensch die Seligkeit als eine ungetheilte Einheit besitzen. Mit den Werken und seinen eigenen sittlichen Bestrebungen tritt er in das Reich der Aeußerlichkeit und Mannigfaltigkeit heraus, wo Alles stückweise und getheilt ist. Der Pelagianismus, der den Menschen durch Werke rechtfertigen will, kann in keinem Augenblick den Menschen zu einer völligen Gewißheit seiner Versöhnung mit Gott bringen. Denn da selbst das reinste sittliche Streben nur eine stückweise Annäherung an das Ziel ist, sich zwischen sittlichem Fortschritt und sittlichem Rückschritt, zwischen einem Mehr und einem Minder bewegt, so muß die Gewißheit der Versöhnung, welche hierauf gebaut werden soll, derselben Endlichkeit unterworfen sein. Aber in einer Gewißheit von der Sündenvergebung, welche nur annäherungsweise ist, und zwischen einem endlichen „Mehr" oder „Minder" hin und her schwebt, kann kein Gewissen Ruhe finden. Die römisch-katholische Kirche, welche in ihrer semipelagianischen Theorie lehrt, daß der Mensch nicht allein durch Glauben, sondern *auch* durch Werke gerechtfertigt werde, schwächt den Trost der Versöhnung, indem sie die Versöhnung des Menschen zum Theil von seinen eigenen unvollkommenen Bestrebungen abhängig macht, und auf diese Weise für die geängsteten Gewissen, die das Ungenügende alles Menschenwerkes fühlen, keine wahre Beruhigung hat. Die evangelische Kirche, indem sie lehrt, daß *Christus allein, im Glauben angeeignet*, des Menschen Gerechtigkeit sei, führt den Menschen von dem Stückwerk der Mannigfaltigkeit zu dem Einen, welches das Vollkommene ist, zurück, führt ihn auf den reinen Punkt zurück, wo die Freiheit aus der Gnade *entspringt*, wo Gott den Menschen nicht in dem Lichte der Zeitlichkeit und Endlichkeit, sondern in dem der Ewigkeit und der Vollkommenheit Christi anschaut. Wenn die römische Kirche behauptet, diese Lehre sei der Sittlichkeit gefährlich, so übersieht sie, was die evangelische Kirche stets gelehrt

hat, daß der rechtfertigende Glaube nicht in einem todten oder bloß ruhenden Zustande in der Seele gedacht werden kann, sondern daß derselbe als das lebendige fruchtbare Samenkorn eine mächtige Keimkraft in sich schließt, die nothwendig eine heilige Lebensentwickelung aus sich heraus gebären muß.

Anm. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein ist mit Recht als der Edelstein in dem Bekenntniß der evangelischen Kirche betrachtet worden, weil die Reformatoren damit das ergriffen haben, was den Herzpunkt des Christenthums bildet, dasjenige, welches den christlichen Glauben zu einem seligmachenden Glauben macht, das Eigenthümliche in dem Gottesverhältniß des Christen. Im vollen Sinne des Wortes trat diese Lehre im 16. Jahrhundert als reformatorisch auf, nicht nur weil sie zu den Quellen des Wortes Gottes zurückführte, sondern auch weil sie zu dem innersten und lebendigen Quell des religiösen Bewußtseins zurückführte, der in der römischen Kirche größtentheils unter dem Schutt der Tradition und Menschenlehren verborgen war. Die pelagianischen Einwendungen gegen diese Lehre entspringen aus einem Bewußtsein, welches nicht versucht ist in dem Ernst des Sündenbewußtseins, nicht versucht in dem Kampf, in welchem der Mensch der absoluten Majestät des Gesetzes, des heiligen Ideals gegenüber sich allein fühlt, in dem Bewußtsein seiner Unwürdigkeit und Schuld von den Schrecken der Ewigkeit sich umringt fühlt, ein Kampf, der nach der Verschiedenheit der menschlichen Individualitäten sich zwar verschieden äußern kann, dessen inneres Wesen aber doch bei Keinem fehlen kann, der zur persönlichen Theilnahme am Heil gelangen soll. Was die römische Kirche angeht, die durch ihre semipelagianische Theorie den hohen Ernst dieser Lehre geschwächt hat, so muß gesagt werden, daß dieser Theorie in der Wirklichkeit im Leben und im Tode praktisch widersprochen ist von vielen unter den eigenen Bekennern dieser Kirche, die in der innersten Erfahrung ihrer Seele der evangelischen Lehre Zeugniß gegeben haben. Mit Recht ist von der evangelischen Lehre gesagt worden, daß dieselbe, obgleich von der römischen Kirche verworfen, nichts desto weniger in der römischen Kirche lebe als eine geheime esoterische Tradition, welcher im Gegensatz zu der öffentlichen Tradition, die in der Theorie gilt, praktisch von Tausenden gehuldigt wird. Nicht nur die großen Lehrer des Mittelalters, ein Anselm, ein Bernhard, nicht nur die Zeugenschaar, welche Vorläufer der Reformation genannt wird, haben ihr Zeugniß gegeben, sondern die Geschichte der Seelsorge in der römischen Kirche zeigt vielfach, daß nur die evangelische Lehre geängstete und rathlose Gewissen hat trösten können. Wie es Luther zum Trost gereichte, da er als Mönch unter seinen großen Gewissenskämpfen von einem alten Augustinerbruder auf Röm. 3, daß der Mensch allein durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke, gerecht werde, verwiesen wurde. Die evangelische Wahrheit legt sich auch in dem alten Gebrauch der römischen Kirche,

dem Sterbenden ein Crucifix vorzuhalten, symbolisch an den Tag. Denn was anders bedeutet dieser Gebrauch, als daß der Mensch hier in der ernsten Stunde des Todes sich nicht auf sein eigenes Verdienst, nicht auf das Verdienst der Heiligen, sondern nur auf den gekreuzigten Christum als den einzigen Mittler verlassen soll.

Dieses Crucifix war es, welches der edelste und am meisten geprüfte Papst der neuesten Kirchengeschichte, Pius VII., sterbend an seine Brust drückte, indem er mit ausdrücklichen Worten den Namen „heiligster Vater", womit man ihn anredete, von sich ablehnte, und zwar mit den Worten: „Was heiligster Vater! Ich bin ein armer Sünder" *).

§. 232.

In der Bekehrung und Rechtfertigung ist die Wiedergeburt oder die Stiftung der neuen Persönlichkeit wirklich geworden, und aus dieser Quelle geht die Heiligung hervor, oder die neue Charakterentwickelung, durch welche die ganze natürliche Individualität zu einem persönlichen Tempel des Geistes Gottes umgebildet werden soll **). So wie nun das Christenthum nicht nur als Erlösung, sondern auch als neue Schöpfung aufzufassen ist, wie die Wiedergeburt sowohl die Vergebung der Sünden als auch einen neuen Lebenskern enthält, so muß sich auch dieses Zwiefache in der Heiligung ausdrücken. Die christliche Charakterentwickelung muß fortschreiten durch ein fortgesetztes Absterben der Sünde und ein fortgesetztes Auferstehen zu einem neuen Leben***), eine fortgesetzte Ausbildung der persönlichen Vollkommenheit, welche in sittlicher Produktivität in dem Reiche Gottes eine bestimmte Aufgabe löst. Beide Momente sind von dem wahren Begriff der Nachfolge Christi unzertrennlich. Wird ausschließlich das negative Moment festgehalten, so entsteht die nur asketische, pietistische Sittlichkeit, welche nur darauf ausgeht, das Leben von der Sünde zu reinigen, ohne in dem Leben etwas Neues zu bilden. Sie hat nur Augen für den Tod des Herrn, nicht aber für seine Auferstehung; das Evangelium ist ihr nur ein Evangelium der Leiden, und das Leben nur ein fortgehendes Absterben in der Schule des Kreuzes, ein fortgehender Bußkampf. Wird dagegen das positive Moment mit Ausschluß des negativen festgehalten, so entsteht eine falsche Genialität in der christlichen Sittlichkeit, eine Vermischung

*) H. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus u. Protestantismus. II. 129
**) 2 Cor. 6, 16. Röm. 8, 5—10.
***) Röm. 6, 4.

des christlichen und des antiken Ideals der Sittlichkeit, die mit Uebergehung des Kreuzes und der sich stets erneuernden Buße in sittlicher Produktivität und persönlicher Vollkommenheit harmonisch fortschreiten zu können meint. In der rechten christlichen Charakterentwickelung sind beide Momente in einander, und es giebt kein christliches Werk, ohne daß es ein Werk der reinigenden, kritischen Thätigkeit wäre, die darauf ausgeht, die Einflüsse der Sünde zu entfernen, und der sittlich schaffenden Thätigkeit, die ein Neues hervorbringt auf Erden.

§. 233.

Wie überhaupt kein Charakter ohne Talent, ohne eine ursprüngliche Naturgabe, die durch den Willen ethisirt wird, gedacht werden kann, und wie es im Begriff des Charakters liegt, Einheit von Talent und Willen zu sein: so zeigt sich dasselbe in der christlichen Charakterentwickelung. Die anerschaffenen Naturanlagen des Individuums werden durch die Gnade geheiligt, die Naturgabe wird zur Gnadengabe, zum *Charisma* verklärt. Das Charisma ist theils die durch die Gnade *geläuterte* Naturgabe, denn nur durch die Gnade wird das Talent von der Einseitigkeit und dem Egoismus frei gemacht, worin es ursprünglich gebunden ist, und kann seinen angeborenen Reichthum entfalten; theils ist das Charisma die durch die Gnade *gesteigerte* Naturgabe, indem die Naturgabe von den heiligen Kräften des Reiches Gottes wie von einem befruchtenden Segen durchdrungen wird. Da nun das Charisma in der Wiedergeburt angelegt ist, so kann die Heiligung näher bestimmt werden als die fortgehende Entwickelung des Charisma, eine Entwickelung, welche theils durch ein Wachsen, theils durch die Arbeit der Freiheit vor sich geht*)

§. 234.

So gewiß das Reich Gottes ein Reich von wiedergeborenen Individualitäten in sich schließt, so gewiß ist es auch ein Reich der Charismen**). Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist. Wie an dem natürlichen Leibe eine Mannigfaltigkeit von Gliedern

*) 1 Tim. 4, 14—16.
**) 1 Cor. 12.

da ist, und wie an dem natürlichen Leibe zwischen den edleren und den minder edlen Organen unterschieden werden muß, so auch an dem geistigen Leibe des Reiches Gottes. Aber die vielen besonderen Gnadengaben haben ihre Einheit in den allgemeinen Gnadengaben, welche Allen gemeinsam sind und zu allen Zeiten bleiben, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, unter welchen die Liebe wiederum die vornehmste ist, indem sie die Zeitlichkeit überlebt und nimmer aufhört*). Der Einzelne kann sein Charisma nur in der Wechselwirkung der Liebe mit den vielen verschiedenen Charismen, die alle zu dem ganzen Reiche mitgehören, entwickeln. Nicht dadurch, daß er auf egoistische und krankhafte Weise als „Einzelner" leben will, kann er seine Heiligung vollenden, sondern nur dadurch, daß er sein Einzelleben mit dem Gemeindeleben zusammenschließt. Soll Christus wirklich in dem Einzelnen leben, so muß auch die Kirche Christi mit ihren Leiden und Siegen in dem Einzelnen ein aktuelles Leben führen. Und das Ideal der persönlichen Vollkommenheit, welches dem echten christlichen Charakter unter seinem Streben vorschwebt, ist enthalten in dem Ideal der Gemeinde, welches der Apostel beschreibt, wenn er sagt: „Bis daß wir alle ein vollkommener Mann werden, der da sei in der Maße des vollkommenen Alters Christi".**); ein Zustand, da die Kirche in der Fülle der entwickelten Gnadengaben das reine, fleckenlose Abbild der Vollkommenheit Christi darstellen wird, weshalb auch der Apostel an jener Stelle sich die Kirche als ein einziges Individuum, als Einen vollkommenen Mann vorstellt.

Anm. Fassen wir den Unterschied ins Auge, welcher zwischen den wiedergeborenen Individualitäten Statt findet, so werden wir auf einen allgemeinen Gegensatz zurückgeführt, den wir bereits bei der ersten Schöpfung betrachtet haben. So wie wir bei der Betrachtung des Gegensatzes zwischen dem Creatianismus und Traducianismus erkannten, daß es in der Oekonomie der ersten Schöpfung Individuen giebt, welche vorwiegend die Schöpfung, während andere vorwiegend die Erhaltung ausdrücken, so wiederholt sich dasselbe in der Oekonomie der neuen Schöpfung. Denn obgleich freilich alle Wiedergeborenen neue Creaturen in Christo geworden sind, obgleich jeder derselben ein neuer persönlicher Lebenspunkt ist, so können wir doch auch hier einen relativen Unterschied machen zwi-

*) 1 Cor. 13.
**) Eph. 4, 13.

schen solchen Individuen, welche als Anfangspunkte zu neuen Entwickelungen in dem Reiche Gottes erscheinen, und daher in besonderem Sinne auserwählte Rüstzeuge zu nennen sind, solchen Individualitäten, welche in größeren oder kleineren Kreisen für ihre Umgebung befruchtende Lebensquellen werden, und daher als die creatianischen Punkte des Reiches bezeichnet werden können; und solchen, die nur die bestehende Ordnung des Reiches Gottes, die in der ganzen Gemeinschaft gegebene religiöse und sittliche Tradition, wenn auch allerdings auf lebendige und persönliche Weise, reproduciren. Der Unterschied ist nur relativ, weil jeder Wiedergeborene im Grunde beide Momente hat. Aber als relativer Unterschied macht er sich in der Wirklichkeit geltend, obgleich er wiederum in der Einheit der Liebe und darin, daß jeder Wiedergeborene im rechtfertigenden Glauben den ganzen Christus hat, aufgehoben ist.

§. 235.

Da die Wiedergeborenen, welche sich in der Heiligung befinden, nicht in einem ungestörten Fortschreiten sich dem Ziel entgegen bewegen, sondern unter einem immerwährenden Kampf mit der alten sündigen Natur, welche nicht aufhört, dem Princip der Heiligkeit entgegenzuwirken, und da hiemit die Möglichkeit zu wiederholtem Fall und Rückschritt in der Heiligung gegeben ist: so entsteht die Frage, ob es einen absoluten Abfall aus dem Gnadenstande giebt, so daß also in dem Individuum die neue Schöpfung völlig aufgehoben würde. Wir leugnen dies und müssen insofern in diesem Stück den reformirten Dogmatikern den lutherischen gegenüber Recht geben. Zwar können die traurigsten Rückschritte in dem Leben des Wiedergeborenen Statt finden; zwar kann der Wiedergeborene unter den Versuchungen der Welt manchen Schiffbruch leiden, am Glauben wie am Leben: nur behaupten wir, daß der Verlust nicht absolut sein kann. Denn das ist grade der Begriff der Wiedergeburt, daß die Gnade als ein unvergänglicher Same sich in die Freiheit eingesenkt und dadurch in dem Individuum einen neuen Gemüthsgrund, einen neuen Willens- und Charaktergrund geschaffen hat, welchen dasselbe nicht auszurotten vermag, sondern welcher fortwährend gegen die Sünde reagirt und zu Buße und Reue antreibt. Nur von diesem Gesichtspunkte aus vermögen wir die Worte des Apostels zu begreifen, daß, wer aus Gott geboren sei, keine Sünde thue, weil sein Same bei ihm bleibe, und daß er nicht sündigen könne, weil er von Gott geboren sei*). Wo daher die Erfahrung uns zu zeigen scheint, daß Wieder-

*) 1 Joh. 3, 9.

geborene von Christo völlig abgefallen sind, da müssen wir sagen, entweder ist der Abfall nicht wirklich gewesen, d. h. kein absoluter Abfall, wie z. B. bei den vielen Gefallenen, die unter den Verfolgungen, von körperlichen Leiden bezwungen, Christum verläugneten; oder die Wiedergeburt ist nicht wirklich gewesen, ist nur eine Erweckung gewesen, an welchem Punkt die größten Täuschungen sowohl mit Rücksicht auf uns selbst, als auf Andere Statt finden können. Gar Vieles, das den Schein der Wiedergeburt hat, hat darum nicht ihre Kraft. Ein Pietismus, der in christlichen Gefühlen schwimmt, und sich an christlichen Redensarten ergötzt, ist darum keineswegs Wiedergeburt, sondern kann sehr leicht „ohne Wurzel" sein. Eine Orthodoxie, welche sich für das Bekenntniß und einen allein seligmachenden Lehrbegriff enthusiasmirt, hat darum keineswegs den seligmachenden Glauben, denn sehr leicht können Dornen und Disteln drinnen sein und ein steinichter Boden. Eine solche Scheinwiedergeburt kann fortwährend umschlagen. Wenn wir nun aber sagen, daß der wirklich Wiedergeborene nicht absolut aus dem Gnadenstande fallen kann, so ist darin keineswegs enthalten, daß der Wiedergeborene von dem ernstesten Freiheitskampf verschont wäre. Denn da es bei keinem Individuum sich erfahrungsmäßig bestimmen läßt, wann es wirklich in den Gnadenstand eingetreten ist, so muß das Vertrauen auf die Gnade Gottes stets mit Wachsamkeit und Behutsamkeit verbunden sein, und insofern wird die lutherische Anschauung immer praktische Geltung behalten. Die dunkle Möglichkeit des Verlorengehens wird selbst für das wiedergeborene Bewußtsein, welches unter dem Kampf des Lebens fortwährend die verborgene Macht der Sünde erfährt und bei dem Gefühle seiner eigenen Schwäche nicht umhin kann, sich selbst zu fürchten und sich selber zu mißtrauen, subjektive Gültigkeit haben. So sehen wir selbst den Apostel Paulus die Furcht aussprechen, daß er, der Anderen predigte, selbst verwerflich würde*), ein Gefühl, welches ohne Zweifel die vollkommenste subjektive Realität gehabt hat, obgleich wir die objektive Möglichkeit nicht setzen können, daß ein Paulus aus der Gnade fallen könnte, und obgleich der Apostel selbst anderswo**) das vollkommenste Vertrauen auf die unveränder-

*) 1 Cor. 9, 27.
**) Röm. 8, 38—39.

liche Gnadenwahl Gottes ausspricht. Furcht und Vertrauen, Sorge und Freude werden in dem Leben des Wiedergeborenen bei seinem Streben nach dem Ideale immer unzertrennliche Stimmungen sein.

Anm. Vor einer Scheinwiedergeburt warnt der Herr nicht nur in dem Gleichniß vom Säemann, sondern auch in dem Gleichniß von den thörichten und klugen Jungfrauen*). Die thörichten Jungfrauen hatten allerdings einen gewissen Glauben, eine gewisse Hoffnung, eine gewisse Liebe; sie ergötzten sich an den neuen Lichtern, die in den Lampen des Geistes brannten, aber sie hatten versäumt, Oel mitzunehmen; es fehlte ihnen, was der neuen Lebensflamme ihre fortgesetzte Nahrung geben sollte, sie waren ohne den wahren Gemüthsgrund und Willensgrund, nur Erweckte, nicht aber Wiedergeborene. Betrachten wir dagegen die klugen Jungfrauen, so fielen diese zwar in Schlaf ebenso gut als die thörichten, machten sich also eines Abfalls schuldig; aber als sie durch das plötzliche Kommen des Herrn aus dem Schlafe erweckt wurden, hatten sie noch Oel, um die Lampen zu schmücken, d. h. ihr Fall war nur partiell, sie vermochten kraft des christlichen Charaktergrundes, der in ihnen war, sich zu restituiren. Sie waren wirklich Wiedergeborene. (Hebr. 6, 4. vermögen wir nur von Erweckten zu verstehen; Matth. 12, 32. von der Sünde gegen den heiligen Geist, vermögen wir nur zu verstehen von einem Zustande vollkommener Unbußfertigkeit, wo der Mensch der weckenden und ziehenden Gnade in dem eigenen Inneren des Menschen einen böswilligen Widerstand (resistentia malitiosa, verschieden von resistentia naturalis) leistet).

Die Gnadenmittel.

§. 236.

Wäre die Kirche nur ein Reich von unsichtbaren Gnadenwirkungen, so wäre sie nur ein Reich mystischer Innerlichkeit. Wie aber Christus in der Fülle der Zeit als die geschichtlich geoffenbarte Gnade und Wahrheit erschien, so giebt er sich fortwährend kraft seiner ewigen königlichen Herrschaft durch seine geschichtlichen Stiftungen Gegenwart in seiner Kirche. Nur durch die Stiftungen Christi ist die Kirche die historische Kirche, und nur durch diese wird auf organische Weise die Verbindung zwischen der Kirche und dem verklärten Erlöser erhalten, so daß die Wirkungen des Geistes von der Gemeinde als Christuswirkungen erfahren werden können. Vermittelst dieser Stiftungen bleibt Christus fortwährend das Princip der Lehre und des Cultus der Kirche, indem er durch das göttliche Wort, welches er der Kirche überliefert hat, sie in der selig-

*) Matth. 25, 1—13.

machenden Lehre durch die von ihm eingesetzten heiligen Handlungen in dem wahren Gottesdienst erhält.

Das Wort Gottes und die Heilige Schrift.

§. 237.

Was soll gepredigt werden? was soll gelehrt werden? wie soll der Gottesdienst der Christen mit demjenigen, der von Anfang an war, in Uebereinstimmung gebracht werden? — Diese Fragen führen uns auf die heilige Schrift Neuen Testamentes zurück, als auf das zuverlässige und vollständige Zeugniß von dem ersten, ursprünglichen Christenthum, von dem Christenthum, das gepredigt werden und durch die wechselnden Zeiten hindurch bleiben soll. Zwar ist die Kirche durch ein mündliches Offenbarungswort gestiftet, durch ein Menschenwort von Gesetz und Evangelium, welches wesentlich und wirklich das eigene Wort Gottes ist. Aber so gewiß der Herr seiner Kirche nicht eine fortgesetzte Inspiration, ein sich fortsetzendes lebendiges Apostolat, wie die römische Kirche es dichtet, hat geben wollen, so gewiß ist auch die mündliche Ueberlieferung des Christenthums im Laufe der Zeiten all der Unsicherheit, der Möglichkeit der Verfälschung, welche von dem mündlichen Worte unzertrennlich ist, unterworfen. Die mündliche Ueberlieferung des Christenthums würde im Laufe der Zeiten nur gar zu leicht aufhören, die wahre Ueberlieferung des Christenthums zu sein, wenn nicht der Kirche die heilige apostolische Schrift gegeben wäre, um zwischen der wahren und falschen Tradition zu scheiden, und das sich lebendig fortpflanzende und entwickelnde Christenthumsbewußtsein in der Kirche zu normiren. Das mündliche Wort ist seiner Natur nach flüchtig und vorübergehend, der dahinströmenden Zeit, in welcher es ausgesprochen wird, ähnlich, und kann von einem andern mündlichen Wort abgelöst werden, welches den Eindruck des ersten Worts, wenn auch nicht auslöscht, so doch verfälscht. Aber die Schrift macht die dahinströmende Zeit stille stehen, giebt dem flüchtigen Wort eine bleibende, unveränderte Gegenwart. Darum kann keine historische Offenbarung eine heilige Schrift entbehren. Darum finden wir auch, daß Christus sich nicht auf die mündlichen Traditionen der Juden beruft, welche er vielfach als Pflanzungen bezeichnet, die ausgerottet werden sollen, wogegen wir

ihn fortwährend sagen hören: „Es stehet geschrieben;“ fragen hören: „Wie lieſest du?“ Und die erste apostolische Kirche, welche die Schrift Neuen Testaments nicht hatte, knüpfte nach dem Vorbilde des Herrn an die heilige Schrift Alten Testamentes an, um auf dieſe Weiſe den ordentlichen Zuſammenhang zwiſchen ihrem freien, mündlichen Wort und der historiſchen Oekonomie der Offenbarung zu bewahren, ſo daß wir ſagen können, es hat in der chriſtlichen Kirche keine Zeit gegeben, wo ein vollkommenes Interregnum Statt gefunden hat, in welchem durchaus keine göttliche Schriftautorität ſich geltend gemacht hat. Und wollen wir bei der großen Mannigfaltigkeit der kirchlichen Traditionen zwiſchen wahrer und falſcher Tradition unterſcheiden, und in Bezug auf das Chriſtenthum, welches uns mündlich gelehrt iſt, zur vollen Sicherheit gelangen, ſo müſſen wir, wie ſchon Lucas dem Theophilus andeutet, an die Schrift uns halten (ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν) *). War daher die Schrift auch nicht nothwendig für die Stiftung der Kirche, ſo iſt ſie es doch für ihre Erhaltung, und muß als ein Werk derſelben göttlichen Vorſehungsthätigkeit, die bei der Stiftung der Kirche ſich offenbarte, betrachtet werden; und kann die Schrift auch nicht unmittelbar als eine Stiftung des Herrn betrachtet werden, — denn wie der Herr ſelbſt Nichts geſchrieben hat, ſo haben wir auch kein Wort von ihm, worin er den Jüngern zu ſchreiben befiehlt — ſo müſſen wir doch mittelbar die Schrift als ein Werk der Weisheit des Herrn betrachten, als eine Frucht der Verheißung des Geiſtes, welche der Herr den Jüngern gab.

§. 238.

Der Begriff der Inſpiration der Schrift iſt mit dem vorhin entwickelten Begriff der Inſpiration der Apoſtel gegeben; denn die Apoſtel hatten keine andere Inſpiration, wenn ſie ſchrieben, als diejenige, die bei jeder Amtsthätigkeit über ihnen war. Wohl aber muß geſagt werden, daß das Verhältniß zwiſchen Wort und Schrift ordentlicher Weiſe dieſes iſt, daß die Schrift den Reichthum des mündlichen Wortes in eine feſte Grundform zuſammendrängt, der abgeſchloſſene, durch die beſonnene Ueberlegung abgeklärte und gefeſtigte

*) Luc. 1, 4.

Ausdruck für den begeisterten Gedanken ist, und daß wir daher an der heiligen Schrift die reife Frucht der Inspiration haben. So wie wir nun in dem apostolischen Totalbewußtsein die vollständige Ausprägung des Geistes der Inspiration erkannten, so gilt dasselbe von der Schrift. Das vollkommene kanonische Ansehen derselben beruht nicht auf einer einzelnen Schrift, sondern auf der ganzen Sammlung von Schriften, die einander gegenseitig ergänzen, und in dem Dogma von der Schrift ist daher enthalten, daß wir hier nicht nur zufällig übriggebliebene Bruchstücke aus der apostolischen Zeit, sondern ein in sich abgeschlossenes harmonisches Ganzes haben, wo kein Grundmoment des apostolischen Bewußtseins fehlt, ein Bild der ungetheilten Fülle des apostolischen Geistes.

§. 239.

Das Vorbildliche des apostolischen Bewußtseins ist das centrale Wahrheitsbewußtsein, die Grundwahrheit von den Dingen, die zum Reiche Gottes gehören*). Wie das apostolische Bewußtsein in dieser Beziehung über aller Beschränkung der Zeitlichkeit erhaben ist, so ist es andrerseits in Beziehung auf Alles, was nicht ein unauflöslicher Artikel dieser Grundwahrheit ist, dem Schicksal der Zeitlichkeit und Endlichkeit unterworfen, und diese Endlichkeit und Relativität muß sich auch in der apostolischen Schrift ausprägen**). Würde man die Inspiration als unbeschränkt setzen, so würde sie nicht der vorbildliche Anfang einer freien Entwickelung sein, sondern Eins mit dem Schauen aller Dinge in Gott, welches erst als Ziel der Entwickelung gedacht werden kann. Darum müssen wir in der Schrift nicht nur die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, sondern auch den Unterschied desselben festhalten. Der alte Satz: die Schrift ist Gottes Wort, drückt die Einheit aus, der neuere Satz: die Schrift enthält Gottes Wort, den Unterschied. Der erste Satz hat offenbar den Vorzug vor dem zweiten, der vage und unbestimmt ist und sich auf manche Schriften anwenden läßt. Der erste Satz wird jedoch unwahr, wenn er die Einheit so festhalten will, daß aller Unterschied ausgeschlossen wird. So ent-

*) 1 Thess. 2, 13. Joh. 14, 16. 15, 26. cf. 2. Petri 1, 19. 2 Tim. 3, 15.

**) 1 Cor. 7, 6.

steht die Ansicht von der Inspiration, welche die heiligen Verfasser als unselbständige Instrumente betrachtet, die Inspiration auf jeden Tüttel, sogar auf die Punkte im Alten Testament ausdehnt, und für die Endlichkeit und Zufälligkeit, welche die heilige Schrift mit jedem Buche gemein hat, blind ist. Der entgegengesetzte Satz, der es nicht auszusprechen wagt, daß die Schrift Gottes Wort *ist*, sondern daß sie dasselbe nur *enthält*, hat nur Auge für den Unterschied, nicht aber für die allenthalben vorhandene vorbildliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Schrift, die heilige, allenthalben vorhandene Grundwahrheit, die in unverdunkelter Klarheit die zeitliche und menschliche Beschränktheit überwindet. Denn daß die Evangelisten in historischen und chronologischen Einzelheiten des Lebens Jesu, welche die Substanz der Offenbarung nicht angehen, einander widersprechen, das verdunkelt nicht einen einzigen Zug des Christusbildes, welches sie mit Farben gemalt haben, die der Heilige Geist ihnen gab; und nur wenn die historische Ungenauigkeit von der Art wäre, daß sie in einer oder anderen Beziehung eine schiefe Auffassung der Person Christi veranlassen oder im Geringsten die Grundanschauung von den Thatsachen der Offenbarung verrücken könnte, nur dann würde die Inspiration aufgehoben sein. Daß die Worte Christi (namentlich bei Johannes) nicht immer buchstäblich wiedergegeben sind, damit ist nicht aufgehoben, daß die Reproduction kanonisch ist, wenn sie nur mit dem Geiste wiedergegeben sind, von dem der Herr selbst sagte, daß er sie an Alles, was er geredet hatte, erinnern und ihn *verklären* sollte. Es kommt also bei der Inspiration nicht an auf das formelle Gedächtniß, sondern auf die wahre *Erinnerung*, nicht auf das bloße Behalten, sondern auf die rechte Reproduction. Die rechte Reproduction ist die Grundbestimmung, und wenn die Apostel selbst in Beziehung auf die Lehre und Leitung der Kirche neue Bestimmungen produciren, so ist diese ihre eigene Productivität doch nur eine fortgesetzte Reproduction und Verklärung Christi.

Anm. Wenn wir sagen, daß die Schrift Gottes Wort ist, so muß doch hier wiederum in der Anwendung unterschieden werden zwischen dem Worte Gottes, insofern es *allen* Zeiten gilt und insofern es einer *einzelnen* Zeit gilt, eine Unterscheidung, deren Bedeutung besonders einleuchtet, wenn wir die Lage der apostolischen Kirche betrachten. Die apostolische Kirche ist der vorbildliche Einheitspunkt für alle Entwickelungsstufen

in der Kirche, zugleich aber ist sie selbst nur ein einzelnes, vorübergehendes Glied der Entwickelung. Was z. B. in den apostolischen Einrichtungen nur durch die gegebenen Zeitverhältnisse bedingt ist, wie z. B. die Gütergemeinschaft, die Verbindung der Agapen mit dem Abendmahl, die Bestimmungen des Apostelconvents über die Aufnahme der Heiden, hat nur vorübergehende Bedeutung. Und so müssen wir denn in dem Neuen Testament selbst zwischen einem Verschwindenden und einem Bleibenden, einem *καταργούμενον* und einem *μένον* unterscheiden. Denn würde man die Vorbildlichkeit des Neuen Testamentes unmittelbar auf Alles ausdehnen und mit mehreren Sekten das Verbleiben jener Einrichtungen in der Kirche fordern, so würde man in Bezug auf die Nachfolge der Apostel in denselben Irrthum verfallen, als wenn man mit mehreren Mönchsorden die Nachfolge Christi in ein Copiren seiner äußeren Lebensverhältnisse setzt. Indessen muß wiederum gesagt werden, daß, obgleich jene Bestimmungen an sich nur vorübergehende Bedeutung haben, doch die allgemeine kirchliche Praxis, der Geist der Liebe, der Weisheit und der Zucht, welcher sich in jenen Bestimmungen offenbart, für alle folgende Leitung der Kirche vorbildlich ist. Indem daher jene Bestimmungen von dem Gedanken der ewigen Weisheit durchleuchtet sind, enthalten sie auch ein Gotteswort, das uns gesagt ist. Est enim perpetua voluntas evangelii consideranda in decreto*).

§. 240.

Wenn die ältere Dogmatik die vorbildliche Bedeutung der Schrift darin gesetzt hat, daß sie Alles enthält, was zur Seligkeit zu wissen nothwendig ist, so ist diese Bestimmung allerdings wahr, drückt aber die Wahrheit nicht vollständig aus. Ausschließlich die Rücksicht auf die Seligkeit hervorzuheben, führt den Gedanken gar zu leicht auf das einzelne Individuum, und gar zu leicht entsteht dadurch der Irrthum, der in der protestantischen Kirche sich nicht selten geäußert hat, als ob die Nothwendigkeit der Schrift eine Nothwendigkeit für den Einzelnen wäre. Aber theils kann der Einzelne vielleicht nicht lesen, und doch selig werden, indem er das Wort Gottes hört und bewahrt; theils enthält die Schrift weit mehr, als der Einzelne wissen muß, um selig zu werden. Die Nothwendigkeit der Schrift ist daher nicht zunächst für den Einzelnen, sondern für die Kirche, und ihre vollständige Bedeutung ist darin zu setzen, daß sie alle Wahrheit enthält, die für die Erhaltung der Kirche und die fortschreitende Entwickelung derselben zu ihrem Ziele

*) Conf. Aug. II. de potest. eccl.

nothwendig iſt, was wiederum heißt, daß die Kirche vermittelſt der heiligen Schrift unter der fortgeſetzten Leitung des Geiſtes nicht nur in der reinen Lehre und im wahren Gottesdienſt wird erhalten werden können, ſondern daß auch in der ganzen kirchenhiſtoriſchen Entwickelung keine neue Aufgabe wird entſtehen können, ſei es in Bezug auf die Lehre oder auf das Leben, welche die Kirche vermittelſt der ewigen Grundgedanken der Wahrheit und des Lebens, die in der heiligen Schrift niedergelegt ſind, nicht wird löſen können — daß alſo einerſeits alle kritiſche und reinigende Thätigkeit in der Kirche, andererſeits alle erbauende Thätigkeit (dieſen Ausdruck in dem umfaſſendſten Sinne genommen) zu jeder Zeit ihren normirenden Typus an der heiligen Schrift muß finden können. Indem wir alſo lehren, daß der Heilige Geiſt vermittelſt der Schrift die Kirche in alle Wahrheit leitet, legen wir der Schrift die vollkommene Zulänglichkeit und Deutlichkeit bei (sufficientia et perspicuitas), inſofern nämlich als der Kirche vermittelſt der Schrift die Offenbarung des Geiſtes in jeder einzelnen Zeit gegeben wird zu dem, das nütze iſt, während die Schrift ſelbſt auf alle Zeiten berechnet iſt, und Vieles von dem Inhalt derſelben erſt in den letzten Zeiten vollkommen aufgeſchloſſen werden wird. Auch beſtätigt die Erfahrung, daß, ſo oft eine wahre Reform in der Kirche vollzogen ward, ſo oft gegen eine verderbte Kirchlichkeit das Wort mit eindringlicher Kraft ausgeſprochen ward: „So war es nicht am Anfang!“ da ward es nur ausgeſprochen vermittelſt der heiligen Schrift, welches nicht nur von der großen reformatoriſchen Kataſtrophe des 16. Jahrhunderts, ſondern auch von den vielen läuternden Proteſten gilt, welche ſowohl im Mittelalter, als in der neueren Zeit ausgeſprochen worden ſind. Denn wie die Kirche zu allen Zeiten durch das Schriftwort die falſche Gnoſis, welche das Chriſtenthum in eine bloß menſchliche Vernunft auflöſen will, überwunden hat, ſo iſt daſſelbe Schriftwort eine Schutzwehr geweſen gegen die unfruchtbare Orthodoxie, welche die Kirchlichkeit auf Koſten der Chriſtlichkeit ausbildete, und es hat ſtets zu einer Erleuchtung zurückgeführt, die von der Erbauung unzertrennlich iſt, weil die apoſtoliſche Erleuchtung ihrem innerſten Grunde nach eine Erleuchtung zur Seligkeit iſt.

§. 241.

Da die Schrift nur für die Kirche Kanon ist, so ergiebt sich hieraus, daß zwischen der Schrift und der kirchlichen Tradition ein unauflösliches Wechselverhältniß fortwährend bestehen muß. Nur durch die Ueberlieferung der Kirche ist die Schrift an uns gekommen, und die Kirche ist es, welche die Bücher zum Kanon gesammelt hat, so wie sie noch heute in lebendigem Gebrauch sind. Zwar erkennen wir nicht den traditionellen Kanon als ein Werk der Inspiration an, dennoch aber können wir nicht umhin, anzuerkennen, daß die alte Kirche für dieses Werk einen besonderen Beruf gehabt hat, daß diese Sammlung, welche in den verschiedensten Gegenden der Kirche einstimmige Anerkennung gewonnen und so ökumenische Geltung bekommen hat, unter Leitung des Geistes entstanden ist, welcher nach der Verheißung des Herrn die Kirche in alle Wahrheit leiten sollte, und welcher vor Allem sie dazu leiten mußte, die eigenen vorbildlichen Werke des Geistes zu erkennen und diese aus der großen Masse der apokryphischen Schriften auszusondern. Läugnen, daß die alte Kirche diese Grundaufgabe gelöst habe, heißt läugnen, daß die von Gott eingegebenen Schriften die Kraft haben, in der Kirche Eingang und Anerkennung sich zu verschaffen. Daß aber die alte Kirche ihre Grundaufgabe gelöst hat, schließt allerdings keineswegs die Möglichkeit aus, daß diese oder jene einzelne Schrift, welche in den Kanon der Tradition aufgenommen ist, dazu nur zweifelhafte Berechtigung habe, wie dies die alte Kirche auf gewisse Weise durch ihren Begriff der ἀντιλεγόμενα selbst anerkannt hat; schließt auch nicht die Möglichkeit aus, daß solche Schriften des Kanon, welche in dogmatischer Beziehung als authentisch, d. h. als Werke des Geistes der Tradition betrachtet werden müssen, nichts desto weniger von einem anderen apostolischen Verfasser, als von demjenigen, dessen Namen sie tragen, herrühren könnten. Daher müssen wir sagen — und dies ist der protestantische Gegensatz der katholischen Betrachtungsweise —: der Kanon muß durch den sich weiter entwickelnden Sinn für das Kanonische, dessen Ausbildung in der Kirche nie als aufhörend gedacht werden kann, corrigirt werden können. Von diesem Gesichtspunkte aus sprach Luther sein verwerfendes Urtheil über den Brief Jacobi und die Apokalypse aus. Und obgleich sein Urtheil allerdings einseitig war, so spricht er doch ein Princip aus, welches die Kirche nicht aufgeben darf, dies

nämlich, daß, obgleich wir die Schrift nur durch die Tradition haben, doch wiederum verlangt werden muß, daß die Tradition vor einer neuen Revision der alten Zeugnisse und vor einem selbständigen Eindringen in die eigene innere Beschaffenheit der überlieferten Schriften ihre Probe bestehe.

Anm. Selbst wenn die Schriften des Neuen Testamentes anonym wären, würden sie doch in Vergleich mit allem Anderen, was die christliche Literatur hervorgebracht hat, ihre absolute Primitivität beweisen, was treffend einleuchtet, wenn man sie mit den Schriften vergleicht, die wir aus der zunächst folgenden Periode der apostolischen Väter besitzen. Obgleich wir nämlich in den Schriften der apostolischen Väter Zeugnisse eines tiefen christlichen Lebens finden, so zeigt doch der auffallende Mangel an neuen Gedanken, die fortwährende Wiederholung der Worte der apostolischen Schriften, daß nun, geistlich geredet, eine Ebbe eingetreten ist nach der großen Fluth, oder daß die Kirche nicht mehr unter dem Einflusse der außerordentlichen Kraftwirkungen der Inspiration steht, sondern daß sie jetzt, obgleich keineswegs von dem Geiste verlassen, doch unter dem prosaischen Gesetz der natürlichen Entwickelung steht. Und selbst, wo wir, wie in den Ignatianischen Briefen, einen hohen Geistesflug erkennen müssen, ist die Begeisterung doch sehr häufig nur ein religiöser Enthusiasmus, eine subjective Romantik, welche sich in einer fast schwärmerischen Sehnsucht nach dem Martyrium äußert, ergreifend und rührend, so daß viele Leser der Neuzeit von einem Ignatianischen Brief sich unzweifelhaft mehr angezogen fühlen, als von einem Paulinischen, aber grade dadurch sich als nicht inspirirt erweisen; denn der kirchenstiftende Geist duldet nicht, daß eine einzelne Richtung in der Seele isolirt hervortritt, duldet durchaus keine subjective Einseitigkeit, sei sie auch noch so kräftig oder scheine sie auch noch so liebenswürdig. Das inspirirte Bewußtsein ist von der rein objectiven Macht der Sache absolut beherrscht, und der tiefsten Gefühls- und Gemüthsinnigkeit ungeachtet, der bewegtesten Fülle des Gedankenstromes ungeachtet, hat die Rede desselben das Gepräge der Ruhe der Ewigkeit, der Alles bedenkenden Weisheit und Besonnenheit, was in Verbindung mit dieser Wärme und Lebensfülle nur bei den Verfassern des Neuen Testamentes gefunden wird. Daß man übrigens Grund haben könne, in dem Neuen Testament selbst zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Bestandtheilen zu unterscheiden, ist leicht zu erkennen. Es ist Aufgabe der biblischen Kritik, den Sinn für die kanonischen Schriften in ihrem eigenthümlichen Unterschied von anderen gleichzeitigen und nachfolgenden Schriften auszubilden, ein Sinn, der seiner rechten Bedeutung nach in der Gabe der „Geisterprüfung", von welcher der Apostel redet, enthalten ist. Diesen kritischen Sinn sehen wir in seiner großartigsten Gestalt in der alten Kirche, welche die Schriften des Neuen Testaments zum Kanon sammelte, während es der neueren Kirche vorbehalten ist,

durch ein fortgesetztes Eindringen in das Einzelne die Feinheit dieses Sinnes auszubilden. Denn eine neuere Kritik, welche meinte, daß nun Alles von vorne angefangen und der Kanon erst ausfindig gemacht werden sollte, würde vielleicht sowohl durch Gelehrsamkeit als durch Scharfsinn ausgezeichnet sein können, würde aber nicht den Namen der theologischen Kritik verdienen können, da keine theologische Kritik mit einem gänzlichen Mißtrauen gegen die ökumenische Tradition anfangen kann, sondern mit der Voraussetzung anfangen muß, daß die Grundaufgabe gelöst ist. Und wenn die allerneueste Kritik unserer Tage es auf sich genommen hat, zu beweisen, daß wir so gut wie durchaus nicht im Besitze kanonischer Schriften seien, daß die Kirche in Bezug auf ihren eigenen Ursprung in einer vollkommenen Illusion sich befinde, so kann eine solche Kritik allerdings der theologischen Kritik zu tieferer Begründung der Wahrheit neue Impulse geben, selbst aber wird sie nur vorübergehende und verschwindende Bedeutung haben, und kann nur mit den alten gnostischen Angriffen auf die Schrift in eine Klasse gesetzt werden.

§. 242.

Das Wechselverhältniß zwischen Schrift und Tradition leuchtet ferner ein, wenn nach Auslegung und Verständniß der Schrift gefragt wird. Verstehest du auch, was du lieseſt? Diese Frage wird bei dem Einzelnen immer die Antwort hervorrufen: Wie kann ich, so mich nicht Jemand anleitet?*) Wenn wir nun sagen, daß die Kirche es ist, die durch denselben Geist, der die Schrift hervorbrachte, sie auch auslegt, so können wir allerdings nicht, wie die Katholiken, auf eine inspirirte Kirchenversammlung oder einen unfehlbaren apostolischen Lehrstuhl hinweisen, um dort die wahre Auslegung zu holen. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Auslegung der Schrift bloßer subjektiver Willkür oder einem judicium privatum überlassen sein sollte. Denn es lebt in der Kirche ein allgemeines historisches Grundbewußtsein, nicht nur unsichtbar und unbestimmt, sondern ein Bewußtsein, welches schon in der Urzeit der Kirche in ökumenischen Bekenntnissen sich ausgeprägt hat, unter denen das apostolische Symbolum das erste Glied ist. Mit dieser ökumenischen Tradition, welche nicht nur über dem judicium privatum des Einzelnen, sondern auch über der individuellen Beschränktheit der einzelnen Confession steht, weiß die evangelische Kirche sich in organischem Zusammenhang. Allein obgleich sie auf diese Weise zum Verständniß der Schrift die Anleitung der Tradition be-

*) A. G. 8, 30. 31.

nutzt, so hebt dies doch keineswegs ihren Grundsatz auf, daß die Tradition wiederum durch die heilige Schrift muß geprüft und zu einer vollkommneren Gestalt gereinigt und entwickelt werden können. Selbst von dem apostolischen Symbolum gilt es, daß dasselbe als ein in seiner jetzigen Form nachapostolisches Werk nicht dieselbe kritische Autorität, wie die heilige Schrift, haben könne. Und nur dadurch, daß dieses Symbol der drei ersten Jahrhunderte in jedem seiner Theile sich zugleich als das rein biblische Symbol erweist, als aus derselben Quelle herstammend, wie die Schrift, beweist es sich uns als ein symbolum irreformabile (Vgl. was hierüber in der Einleitung gesagt worden ist).

Schrift und Tradition stehen also in unauflöslichem Wechselverhältniß, und was der Herr zusammengefügt hat, soll Niemand scheiden. Die Losreißung der Tradition von der Schrift sehen wir in der katholischen Kirche des Mittelalters, und darum auch die unkritische Vermischung des Heiligen und Profanen, des Wortes Gottes und der Menschensatzungen, der Offenbarung und Mythologie, eine wildwachsende Tradition, die mit ihren üppigen Verzweigungen bald das ganze Leben umspannt, und ein religiöses Labyrinth schafft, aus dem die Reformatoren nur mit Hülfe der heiligen Schrift und der alten ökumenischen Tradition sich einen Ausweg bahnen konnten. Wird dagegen die Schrift von der Tradition losgerissen, so entsteht der bloß subjektive, willkürliche Schriftgebrauch, den wir vielfach in der protestantischen Kirche sehen, dieses judicium privatum, welches meint, daß nicht nur die Symbole der Kirche mit relativer Unvollkommenheit behaftet sind, sondern daß jetzt erst ohne alle Voraussetzung ausfindig gemacht werden soll, was Christenthum sei.

§. 243.

Fragen wir nun schließlich, wie Christus als Haupt der Kirche durch die heilige Schrift seine Kirche erhält und leitet, so können wir dies so ausdrücken, daß er durch den Geist, in welchem er stets mit seiner Kirche ist, die Kirche in der wahren Tradition erhält und mittelst der heiligen Schrift die normale Entwickelung derselben leitet. Da aber die Kirche nur durch menschliche Persönlichkeiten geleitet werden kann, so ist von dem Herrn ein Lehrstand eingesetzt, welcher die besondere Bestimmung hat, persönliche Zeugen

des Glaubens der Gemeinde zu sein, und der Gemeinde die Schrift nach der Gnadengabe des Geistes auszulegen. Und in außerordentlichen Zeiten, wo eine gährende Bewegung durch die Gemüther geht, wo reformatorische Probleme sich bilden, da erweckt der Herr auf außerordentliche Weise erwählte Rüstzeuge, prophetische Persönlichkeiten, in welchen der Glaube der Kirche und die Vergangenheit der Kirche wiederum auferstehen, und welche durch den neuen Reichthum, den der Herr sie in der Schrift sehen läßt, tüchtig gemacht werden, die Kirche zu einem neuen historischen Fortschritt zu leiten, zu einem Fortschritt, der im tieferen Sinne des Worts immer ein Rückschritt ist, nämlich zu dem Ursprünglichen und in Wahrheit Ersten, und durch welchen das geistige Band zwischen der Kirche und den Aposteln inniger und fester geknüpft wird. In dem hier entwickelten Sinne sagen wir, daß der Herr mittelst der heiligen Schrift in der Kirche sein prophetisches Amt fortsetzt.

Die Stiftungen des Herrn.

§. 244.

Wie der Herr seine Gemeinde bei der seligmachenden Lehre erhält, so erhält er sie auch bei dem wahren Gottesdienst, denn Lehre und Gottesdienst sind unzertrennlich wie Wahrheit und Leben. In weiterem Sinn kann das ganze christliche Leben ein Gottesdienst, ein Cultus genannt werden; so gewiß aber das Reich Gottes nicht nur verborgen, nicht nur in verborgener Innerlichkeit in dieser Welt da sein, nicht nur als Sauerteig das weltliche Leben durchdringen, sondern auch in seiner eigenen selbständigen Gestalt sich kenntlich machen soll: so gewiß muß der Gottesdienst als solcher in einem Kreise heiliger Handlungen zur Erscheinung kommen, in denen die Gemeinde von der Arbeit und Verwirrung des Weltlebens sich sammelt, um den eigenen Zweck des Reiches Gottes rein und ohne Vermischung mit den Zwecken dieser Welt zu vollziehen. Es ist das besondere Kennzeichen des wahren Cultus, daß nicht nur die menschliche Freiheit, sondern die göttliche Gnade es ist, welche den Zweck des Gottesdienstes, die Vereinigung mit dem Herrn und die Vereinigung der Gläubigen unter einander in der Gemeinschaft des Herrn vollzieht, oder daß der wahre Cultus nicht nur ein Verhältniß ist, worin der Mensch sich zu Gott setzt, sondern eben so

sehr ein Verhältniß, worin Gott sich zu dem Menschen setzt. Und es ist das Grundmysterium des christlichen Cultus, daß Christus als der ewige Herr und König seiner Gemeinde nicht abwesend ist von seiner Gemeinde, sondern wirksam gegenwärtig*) seine unsichtbare Wirksamkeit „zur Bereitung der Heiligen, zur Erbauung des Leibes" in die von ihm eingesetzten heiligen Handlungen einfaßt. Diese heiligen Handlungen, welche nicht nur als Gemeindehandlungen, sondern als Christushandlungen in der Kirche lebendig sich fortsetzen und die unveränderlichen Grundzüge des Gottesdienstes bilden, sind die Predigt des Wortes Gottes, das Gebet in Jesu Namen und die Sakramente. „Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brodbrechen und im Gebet"**) — diese Schilderung der ersten Gemeinde in Jerusalem muß im Wesentlichen auf jede christliche Gemeinde ihre Anwendung finden. Auf wie mannigfache Weise der christliche Cultus sich auch im Laufe der Zeiten entwickelt hat, so läßt sich doch die ganze Mannigfaltigkeit auf die hier genannten Grundelemente zurückführen. Die liturgischen Formulare sind nur der stehende Ausdruck für das, was in der Gemeinde gepredigt und gebetet werden soll. Der Gesang knüpft sich an das Gebet in Jesu Namen und ist die Form, in welcher die ganze Gemeinde laut betet. Und alle bildende Kunst, alle Symbolik im Cultus knüpft sich an die Idee des Sakraments als die Idee der Verleiblichung des Heiligen.

Die Predigt des Wortes Gottes.

§. 245.

„So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes."***) Die christliche Predigt als das lebendige Zeugniß von Christo, als die lebendige Verkündigung vom Gesetz und Evangelium zur Erweckung und Stärkung des Glaubens, zur Erbauung in der Gemeinschaft des Herrn, ist nicht nur ein zufälliges Werk des einzelnen Individuums, nicht nur eine Einrichtung von Seiten der Gemeinde, sondern gründet sich auf die eigene

*) Matth. 18, 29.
**) A. G. 2.
***) Röm. 10, 7.

Einsetzung Christi. Zwar muß gesagt werden, daß der Befehl des Herrn, zu predigen*), zunächst auf die christliche Missionspredigt sich bezieht; da aber die Neubekehrten doch immer neuer Belehrung und Erbauung bedurften („so ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger")**): so ist darin gewiß auch die Einsetzung der Predigt als eines bleibenden Bestandtheils des christlichen Gottesdienstes enthalten, wie wir auch von dem Apostel hören, daß der Herr Hirten und Lehrer eingesetzt hat in der Gemeinde zur Bereitung der Heiligen, zur Erbauung des Leibes Christi.***) Es sind also nicht bloß der Redende und die Hörer, welche durch die Predigt des Worts sich selbst erbauen wollen, sondern es ist auch der Herr, der durch dieses Gnadenmittel seine Gemeinde erbaut, welches undenkbar ist, wenn er nicht als der gen Himmel gefahrene Erlöser in der Kraft des Geistes mit seinem Worte ist, der Predigt desselben die rechte Autorität und die rechte Salbung giebt, mit seinen Predigern unsichtbar zusammenwirkt.†) Die christliche Predigt ist deßhalb nicht bloß eine menschliche Rede von Christo, sondern es ist Christus selbst, welcher durch dieselbe für die Welt und für die Gläubigen sich Gegenwart giebt, indem er stets aufs Neue in dem Geiste kommt, von welchem er selbst gesagt hat: „derselbe wird euch erinnern alles des, das ich euch gesagt habe, und mich verklären." Dies ist das Geheimniß der christlichen Predigt, wodurch sie sich von aller andern Rede, die über eine historische Person geführt werden kann, unterscheidet, daß in demselben Maß, als sie wirklich Predigt ist in Christi Namen, in demselben Maß das Wort noch wesentlich dieselben Wirkungen ausübt, um den Glauben an die Person Christi zu erwecken und zu stärken, wie da er in leiblicher Gestalt hienieden wandelte, — im Wesentlichen denselben Eindruck, um den Glauben an das Heil, das in ihm uns geschenkt ist, zu erwecken und zu stärken, welches Alles nur daraus erklärlich ist, daß die Kirche nicht einen abwesenden, sondern einen gegenwärtigen Christus hat, der in seinem Worte sich lebendig erweist. Denn wäre die christliche Predigt nur eine fortwährende Gedenkrede über den Herrn, so würde trotz aller Bemühung,

*) Marc. 16, 15.
**) Joh. 8, 31.
***) Eph. 4, 11. 12.
†) Marc. 16, 20.

ſein Andenken aufzufriſchen, dieſes Andenken nichts deſto weniger dem allgemeinen Geſetze der Geſchichte gemäß erblaſſen; in keiner Weiſe würde ſein Bild eine lebendigmachende Kraft ausüben können — und wir, die wir den Herrn dem Fleiſche nach nicht gekannt haben, müßten alsdann weſentlich zurückſtehen hinter den erſten Geſchlechtern, die ihn ſahen und hörten. Jetzt dagegen ſagen wir, daß, wo das Wort Chriſti und die Andacht der Gemeinde lebendig ſich begegnen, es nicht bloß der Geiſt des Redenden iſt, der dem Geiſte der Gemeinde in der Erinnerung an die Geſchichte des Herrn begegnet, ſondern da iſt der Herr ſelbſt mitten unter ihnen im heiligen Geiſt, ſo daß ſie die Kraft und Wirkung der Geſchichte (effectum historiae) als eine gegenwärtige Kraft und Wirkung an dem Herzen erfahren.

Aus dem Bisherigen wird es einleuchten, daß die Predigt des Wortes Gottes ordentlicher Weiſe eine Predigt mittelſt der heiligen Schrift ſein muß, nicht nur in dem Sinne, daß das Schriftwort der Prüfſtein aller Gedanken und Gefühle ſei, die in der Verſammlung der Gläubigen ausgeſprochen werden, ſondern auch in dem Sinne, daß die bewegenden Grundkräfte der Rede von dem Schriftwort ausgehen müſſen, ſo daß dieſes es ſei, welches aufgeſchloſſen wird und ſeine Kraft an den gegebenen Verhältniſſen und Zuſtänden der Gemeinde erweiſt. Wenn man in neuerer Zeit als Aufgabe des Predigers aufgeſtellt hat, das Bewußtſein der Gemeinde auszuſprechen, der „Mund der Gemeinde“ zu ſein, ſo enthält dies allerdings eine große Wahrheit, aber auch einen großen Irrthum, wenn es zum einzigen oder höchſten Geſichtspunkt gemacht wird. Denn das Gemeindebewußtſein, wie es in dieſem oder jenem zufälligen Zeitpunkte gefunden wird, iſt in vielen Beziehungen eine unbeſtimmte und bewegliche Größe, aus heiligen und weltlichen Elementen zuſammengeſetzt. Ein Gemeindebewußtſein, welches nicht vermittelſt der Predigt vor allem Anderen ſich der Kritik des Wortes Gottes zu unterwerfen und durch ſeine Fülle erbaut zu werden ſucht, wird ſich gar bald in einem unklaren, autoritätsloſen Spiritualismus befinden, wo es keinen Unterſchied weiß zwiſchen Menſchenſatzungen und der ſeligmachenden Lehre. Und der Prediger, der nur der Mund der „Gemeinde“ ſein will, und ſich nicht anſchickt, nöthigenfalls allein, ſich ſtützend auf die heilige Schrift und das ökumeniſche Zeugniß, dem irrenden, von dem Zeitgeiſte angeſteckten

Gemeindebewußtsein zu widersprechen, wird gar bald in dem Sinne der Diener der Gemeinde werden, daß er des Herrn Diener nicht sein kann. Mit Recht wird daher der Prediger „Diener des Worts" genannt, wie es auch dem Worte Gottes gemäß ist, daß die Gemeinde die Kritik, die Prüfung des Gehörten anstelle,*) welche nach dem Vorbilde der apostolischen Kirche Statt finden muß.

Das Gebet in Jesu Namen.

§. 246.

Die erste Stufe in der Erhebung der Seele zu ihrem Gott ist die Andacht, ein Verhältniß der Betrachtung, der Contemplation, eine Vereinigung mit Gott in dem erbaulichen Gedanken. Aber Cultus ist Handlung, und das contemplative Verhältniß muß sich in praktischer Hingebung des Willens in der Opferung des Herzens umsetzen. Als ein besonderer Cultusakt wird dies im Gebet vollzogen. Das Gebet erfordert daher eine tiefere und kräftigere Innigkeit, als die Andacht, und Viele, welche andächtig zu sein vermögen, vermögen darum noch nicht wahrhaft Betende zu sein. Denn bei der Andacht ist das Gottesverhältniß vorwiegend noch ein erbauliches Reflektionsverhältniß, ein Verhältniß, wo Gott allerdings wirklich zugegen ist und wo die Seele allerdings die Nähe Gottes fühlt, wo aber doch Gott so zu sagen vorwiegend in der dritten Person zugegen ist; im Gebet dagegen ist Gott unmittelbar in der zweiten Person zugegen als das persönliche Du dem menschlichen Ich gegenüber. Bei der Andacht ist das Gottesverhältniß vorwiegend das allgemeine Verhältniß, das Verhältniß zu Gott als dem Gott aller Creatur und der ganzen Gemeinde; im Gebet dagegen bestimmt das allgemeine Gottesverhältniß sich zugleich als ein rein individuelles Gottesverhältniß, indem ich im Gebete mich zu dem Gotte aller Creatur und der Gemeinde als zu meinem, dem Gotte des einzelnen Menschen verhalte. Dieses unmittelbare Verhältniß zwischen Gott und der Seele, wo die Seele ihr Verlangen vor dem Angesichte Gottes ausathmet, ihn anruft, und wo Gott selbst dem Betenden seinen heiligen Geist giebt, diese Vereinigung, unio mystica, ist das Wesen alles wahren Gebets. Aber das Eigenthüm-

*) 1 Cor. 14, 29.

liche des christlichen Gebetes besteht darin, daß es Gebet in Jesu Namen ist.*) Das Gebet im Namen Jesu ist nicht nur ein Gebet in den Angelegenheiten Jesu und seines Reiches, nicht nur ein Gebet für die Sache Jesu, sondern ein Gebet, welches wir auf Jesu Wort und kraft seiner Verheißungen beten, nämlich in der Vollmacht zu beten, welche er selbst seiner Kirche gegeben hat, eine Vollmacht von ihm, der der ewige Mittler zwischen Gott und dem Menschen, der himmlische Hohepriester ist, der eine ewige Versöhnung gestiftet hat und ewig bei dem Vater uns vertritt, damit wir, durch ihn gerechtfertigt, zum Vater Zugang hätten. Wie kein anderes Gebet unter dem Himmel den reinen, heiligen Inhalt hat, wie das Gebet in Jesu Namen, so giebt es kein anderes Gebet unter dem Himmel, welches diese Zuversicht hat, die aus dem Kindesrecht entspringt, das Jesus uns erworben hat**). In Zweifel, Noth und Anfechtung betet die Gemeinde, betet der Einzelne in seiner Kraft, der unser Fürsprecher beim Vater ist, und in demselben Maß, als das Gebet wahrhaft Gebet in seinem Namen ist, wird es auch erhört; denn in demselben Maße ist er es selber, der durch uns das Gebet betet.

Anm. Das vorbildliche Gebet, welches in Jesu Namen zu allen Zeiten in der Kirche gebetet werden soll, ist dasjenige, welches uns vom Herrn selbst überliefert ist oder das Vater Unser. Es ist vorbildlich, weil es zugleich das tiefste Bedürfniß der Gemeinde und das des Einzelnen in sich schließt, so daß weder im Leben der Gemeinde noch in dem des Einzelnen ein Bedürfniß vorkommen kann, das nicht in diesem Gebete seinen wesentlichen Ausdruck findet und seine Befriedigung finden kann. Denn das Gebet des Herrn schließt in sich die Teleologie des Reiches Gottes, sowohl für die Kirche als für den Einzelnen, und enthält daher „Alles, um das wir zu bitten haben". Die ersten Bitten, daß der Name Gottes geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe, drücken das Ziel der Ewigkeit aus, dem das ganze Leben zustrebt, die heiligen Ideale, welche erst bei der Vollendung aller Dinge, wenn Gott Alles in Allen wird, erreicht werden können***); die aber zugleich mitten in dieser Zeitlichkeit erreicht werden, nicht nur durch die Arbeit und den Streit und den Kampf der Kirche, sondern auch in dem Gebete um diese höchsten Güter, indem der Betende, unter Hingebung und Opferung des Herzens, mitten in der Zeitlichkeit die Ruhe in Gott, das Aufgehen des menschlichen Willens in

*) Joh. 16, 23. 24.
**) Röm. 8, 15.
***) cf. Offenb. 21, 1—5.

den göttlichen, welches erst in der künftigen Seligkeit völlig offenbar wird, anticipirt. Die übrigen Bitten, um das tägliche Brod, die Vergebung der Schuld, um Erlösung von Versuchung und Uebel, betreffen den Weg zum Ziel der Ewigkeit, das Leben in dieser Zeitlichkeit, die irdische Nothdurft, die geistliche Noth, den Kampf und die Gefahr. Indem die Bitte um das tägliche Brod in das Gebet um die himmlischen Güter eingeschlossen ist, ist das Reich der Natur in das wahre Verhältniß zu dem der Gnade gestellt. Nur in diesem Zusammenhange, in welchem auch gebetet wird: zu uns komme dein Reich und dein Wille geschehe! bittet die Kirche um die irdischen Güter. Nicht als ob wir damit sagen wollten, daß die Bitte um das Aeußere nur eine Täuschung wäre, und als ob alles Aeußere dennoch geschehen würde, auch wenn nicht darum gebetet würde. Es ist vielmehr eine Täuschung, anzunehmen, daß Gott unter der Bedingung des Gebetes wohl in dem Inneren des Menschen Veränderungen hervorbringen könnte, nicht aber unter derselben Bedingung im äußeren Gang des menschlichen Lebens entsprechende Veränderungen hervorzubringen vermöchte. Da wir aber nicht den göttlichen Weltplan zu durchschauen vermögen, so muß die Bitte um das Bedingte durch das Unbedingte bestimmt sein. Unter denselben Gesichtspunkt müssen wir Alles stellen, was in dem Kommen des Reiches Gottes selbst Zeit und Stunde, äußeren Wegen und Weisen angehört. Und in diesem Sinne sagen wir, daß die unio mystica der Hingabe und der Liebe der wesentliche Gehalt des Gebetes ist, so daß der Betende, wenn er auch nicht dieses oder jenes Einzelne erreicht, doch immer Gott selber erhält.

Die Sakramente.

§. 247.

Als heilige Handlung hat der Cultus seinen höchsten Ausdruck im Sakrament; denn Handlung schließt die lebendige Einheit des Inneren und Aeußeren, des Unsichtbaren und Sichtbaren, des Geistigen und Leiblichen in sich. Als kirchliche Handlungen sind die Sakramente zunächst als Bekenntnißhandlungen (notae professionis) zu betrachten, sichtbare, sinnbildliche Handlungen, durch deren Theilnahme der Einzelne sich faktisch zu dem Herrn und seiner Gemeinde bekennt; zugleich aber sind sie mysteriöse Handlungen, Handlungen des verklärten Christus, durch welche das neue Gottesverhältniß gestiftet und erneuert, die geheime Lebensgemeinschaft zwischen dem Herrn der Gemeinde und denen, die ihm angehören, begründet und erhalten wird. Sakrament und Gebet sind allerdings verwandt, aber bei der Verwandtschaft besteht ein großer Unterschied. Sakrament und Gebet haben das gemeinschaftlich, daß das Gottes-

verhältniß in beiden nicht bloß ein Gedanken- und Contemplationsverhältniß, sondern ein unmittelbares praktisches Verhältniß ist, nicht nur das allgemeine Verhältniß zwischen dem Herrn und der Gemeinde, sondern zwischen dem Herrn und jedem Einzelnen besonders. Aber der Unterschied besteht nicht bloß darin, daß die sakramentale Handlung eine sichtbare Handlung ist, in welche die unsichtbare sich eingefaßt hat, während das Gebet nur eine innere und unsichtbare ist; nicht nur darin, daß die Gnade hier der Schwäche des Menschen zu Hülfe kommt, indem sie ihm im Sakramente ein sichtbares Zeichen, ein sinnliches Pfand ihrer Gegenwart reicht, daß sie ihm ein äußeres Zeugniß giebt, ein sichtbares Wort (verbum visibile) für ihren Willen gegen ihn, den schwachen Glauben zu erwecken und zu stärken, damit nicht der schwache und sinnliche Mensch in der reinen Geistigkeit und Innerlichkeit ermatte und verzweifle. Nicht darin allein besteht der Unterschied, obgleich dies allerdings eine wesentliche Bestimmung ist, eine Bestimmung, durch welche die Sakramente zu allen Zeiten auf das Gemeindeleben eine große pädagogische Einwirkung ausgeübt haben, sondern der definitive Unterschied besteht darin, daß die heiligen Pfänder des neuen Bundes zugleich eine wirkliche Wesens- und Lebensmittheilung des auferstandenen Christus, der der Erlöser und Vollender nicht nur der Geistigkeit, sondern auch der Leiblichkeit ist, enthalten. Im Gebete ist nur unio mystica, zwar eine wesentliche, aber doch nur eine geistige, psychologische Vereinigung; das tiefste Geheimniß des Sakraments aber besteht darin, daß Christus hier nicht nur seiner Geistigkeit, sondern auch seiner verklärten Leiblichkeit nach sich dem Menschen mittheilt. Es ist ja das Endziel des Reiches Gottes, daß nicht nur die Geschichte, sondern auch die Natur erlöst und verkläret werde. „Leiblichkeit ist das Endziel der Wege Gottes.“ Was aber das Endziel der Entwickelung ist, was erst bei der Vollendung aller Dinge offenbar werden kann, das wird im Sakrament anticipirt. Daher spiegelt sich die ganze Christenthumsanschauung in den Sakramenten ab; und dies ist der Grund, weshalb die confessionellen Unterschiede sich vornehmlich um diesen Punkt bewegen.

§. 248.

Nur zwei Sakramente hat Christus eingesetzt, Taufe und Abendmahl, und es liegt in der Natur der Sache, daß es nur diese zwei

geben kann, die Taufe als das Sakrament der Wiedergeburt, das Abendmahl als das Sakrament der Erhaltung und Erneuerung. Der neue Bund muß ein für alle Mal in dem Menschen *gestiftet* werden und muß von Zeit zu Zeit *erneuert* werden. Das Individuum muß ein für alle Mal der Gemeinschaft Christi einverleibt *sein* und muß es immer mehr *werden*. Deshalb kann die Taufe nicht wiederholt werden, während das Abendmahl von Zeit zu Zeit wiederholt werden muß, weil das durch Sünde und Welt geschwächte Leben der Stärkung und Erneuerung aus den Grundquellen der Versöhnung und neuen Schöpfung bedarf.

Anm. Wenn die katholische Kirche außer Taufe und Abendmahl noch Firmelung, Beichte, Priesterweihe, Ehe und letzte Oelung zu den Sakramenten rechnet, so läßt sich dies nur vertheidigen, wenn man den Begriff Sakrament in dem weiteren Sinne nimmt, in welchem er nicht selten in der alten Kirche genommen ward. Mit Ausnahme der letzten Oelung, welche für die evangelische Anschauung durch das heilige Abendmahl als letztes viaticum, das den Sterbenden gereicht wird, überflüssig gemacht wird, erkennen wir auch in der evangelischen Kirche sowohl Confirmation als Beichte, sowohl Priesterweihe als Ehe als heilige Handlungen an, welche, wenn sie im Glauben, unter Gebet und Anrufung vorgenommen werden, einen göttlichen Segen mit sich bringen und gewiß den Namen Gnadenmittel verdienen. Nur sagen wir, daß sie von Taufe und Abendmahl wesentlich verschieden sind, nicht nur, weil sie nicht, wie diese, auf die eigene Einsetzung Christi zurückgeführt werden, und deßhalb nicht in der Art wie diese als Christushandlungen betrachtet werden können, sondern zugleich, weil sie ihrer eigenen inneren Natur nach davon verschieden sind. Denn jene Handlungen verhalten sich zu Taufe und Abendmahl, wie das Abgeleitete zu dem Ursprünglichen, wie dienende Umgebungen zu dem Mittelpunkt, und haben weder die selbständige noch die allumfassende Bedeutung, die Taufe und Abendmahl haben. Die Confirmation ist nur aus der Taufe geboren, und die Absolution gewinnt ihre rechte Bedeutung erst durch das heilige Abendmahl. Ehe und Priesterweihe betreffen nur einzelne Lebensverhältnisse und Stellungen, während für Taufe und Abendmahl weder Mann noch Weib, weder Laie noch Priester da sind, sondern nur der neue Mensch in Christo. Dies ist also der wesentliche Unterschied, daß Taufe und Abendmahl, welche zur fortgehenden Schöpfung und Erhaltung des neuen Menschen vom Herrn selber eingesetzt sind, für das Bestehen der Kirche absolut nothwendig, für die Entwickelung der Kirche begründende Voraussetzungen sind, weil sie ihre Verbindung mit dem Herrn bedingen, während jene Handlungen nur Erzeugnisse der Entwickelung sind. Im Gefühle hiervon hat die evangelische Kirche, obgleich sie anfangs durch Melanchthon sich bereit erklärte, die Ordination und

Beichte als Sakramente anzuerkennen, und obgleich dies allerdings nach einem älteren Sprachgebrauch sich vertheidigen ließ, ohne daß man deßhalb nöthig hätte, auf die römischen Anschauungen einzugehen, doch nach und nach diese Benennung fallen lassen, und um aller falschen Vermischung zu entgehen, dieselbe ausschließlich der Taufe und dem Abendmahl vorbehalten. Keineswegs sind jene relativen Handlungen damit zu bloßen und baaren Ceremonien herabgesetzt. Sie werden immer eine Zwischenbedeutung zwischen der bloß sinnbildlichen Handlung einerseits und der rein sakramentalen, Taufe und Abendmahl, andererseits behaupten können.

§. 249.

Wenn die katholische Kirche lehrt, daß die Sakramente ex opere operato wirken, so können wir dem beistimmen, sofern damit gesagt werden soll, daß es weder der Glaube des Priesters, noch der der Gemeinde ist, der das Sakrament schafft, sondern das Wort und die Einsetzung des Herrn. Sofern aber damit gesagt werden soll, daß die seligmachende Wirkung des Sakraments nicht durch den lebendigen Glauben bedingt sei, sondern daß es hier genug sei, keinen Widerstand zu leisten (obicem non ponere), müssen wir protestiren. Der wahre Begriff des Cultus schließt die innigste Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, der Gnade und der Freiheit in sich, und so gewiß die Sakramente die vollkommenste Selbstmittheilung der göttlichen Gnade enthalten, so gewiß ist auch die Aneignung des Sakraments der höchste Freiheitsakt von Seiten des Menschen. Wenn gesagt werden muß, daß das Sakrament den Glauben stiftet und erhält, weil es wie in Einen Brennpunkt die Strahlen der göttlichen Gnade sammelt, so muß wiederum gesagt werden, daß an keiner Stelle im Cultus der Mensch mehr nöthig hat, seine Glaubenskraft zu sammeln, als hier; denn alle Glaubenskraft, die eine menschliche Seele in dem Cultus, beim Hören des Worts, in den Stunden der Andacht und des Gebetes zu entfalten vermag, muß in ihrer gesammelten Fülle bei der Aneignung des Sakraments da sein.

§. 250.

Indem sowohl der lutherische als der reformirte Lehrtypus über die Zahl der Sakramente und über die Forderung des Glaubens als Bedingung der seligmachenden Wirksamkeit des Sakraments einig sind, gehen sie wieder in der Betrachtung des Mysteriums des

Sakraments aus einander, und nur die lutherische Kirche hat die Fülle des Mysteriums festgehalten. Zwingli hebt im Grunde das Mysterium auf, indem er die Sakramente theils als bloße Bekenntnißhandlungen, theils als bloße Erinnerungszeichen betrachtet. Eine höhere Stufe nimmt Calvin ein, indem er die Sakramente nicht als bloße Erinnerungszeichen betrachtet, sondern als Pfänder der gegenwärtigen Gnade (symbola non absentium, sed praesentium, pignora gratiae), sichtbare Pfänder der unsichtbaren Vereinigung mit Christo. Er erkennt ein Geheimniß in dem Sakramente an, indem er annimmt, daß die Pfänder der Gnade von einer unsichtbaren Gabe der Gnade begleitet werden. Auch das Lutherthum betrachtet die Sakramente als Pfänder der Gnade*), und diese Bestimmung ist daher auch zu allen Zeiten namentlich von der philippistischen Richtung in der Kirche als Vereinigungspunkt zwischen Luther und Calvin geltend gemacht. Aber in der Betrachtung der einzelnen Sakramente tritt der Unterschied hervor, indem Calvin die Vereinigung mit Jesu in dem Sakrament nur als eine geistige, nicht als eine geistleibliche Vereinigung anerkennen will. Denn erst wenn wir mit Luther in dem Sakrament nicht nur ein Geistesmysterium, sondern ein Naturmysterium erkennen, können wir die volle Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit desselben behaupten. Nehmen wir nämlich mit Calvin und den Philippisten in dem Sakrament nur eine geistige Vereinigung, eine unio mystica an, so ist die Eigenthümlichkeit desselben nur in seine pädagogische Bedeutung zu setzen. Aber auch im Gebete ist ja unio mystica, so daß das Besondere des Sakraments nur das sichtbare Pfand wird, welches der menschlichen Schwäche zu Hülfe kommt. Hat also das Sakrament eine bloß psychologische und pädagogische Bedeutung, so wird ja derjenige, welcher stark im Glauben ist, es entbehren können, weil er durch das Gebet dasselbe erreichen kann, was das Sakrament schenkt. Zwar kann gesagt werden: Wer ist im Glauben so stark, daß er des äußeren Anhalts, der sichtbaren Pfänder, mit welchen der Herr selbst unserer Schwäche entgegenkommt, entbehren könnte? Was ist das für ein Glaube, der da meint, der eigenen

*) Conf. Aug. XIII. „Signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem, in his, qui utuntur, proposita.“ Ebenfalls: Apol. Conf. „ritus, qui habent mandatum dei et quibus addita est promissio gratiae.“

Stiftung des Herrn entbehren zu können? Wer ist der Einzelne, der sich mit dem Herrn und der unsichtbaren Kirche so innig verbunden wähnt, daß er des sichtbaren Bandes, durch welches der Herr selbst Alle zu sich ziehen, selbst sie mit einander zu einem Leibe verbinden will, entbehren könnte? Zwar wollen auch wir dieser pädagogischen Betrachtung in vollstem Maße Gewicht und Bedeutung beilegen, wollen sie als diejenige Betrachtung erkennen, die man zunächst vor Augen haben muß. Nur behaupten wir, daß die letzte, definitive, vollendende Bestimmung des Sakraments in der unauflöslichen Vereinigung des heiligen Geistesmysteriums und des heiligen Naturmysteriums zu suchen ist.

Nach diesen vorläufigen Bestimmungen gehen wir zur Betrachtung der Sakramente im Einzelnen über.

§. 251.

Als menschliche Handlung ist die Taufe die Bekenntnißhandlung, durch welche ein Mensch in die Kirche Christi aufgenommen wird; aber als göttliche Handlung ist die Taufe der Akt, durch welchen Christus, der unsichtbare Hohepriester und König, selbst seine Kirche in dem Individuum stiftet, es für das wahre Gottesverhältniß weiht, für das Verhältniß zu dem dreieinigen Gott, wodurch der christliche Gottesdienst sich vom Judenthum und Heidenthum unterscheidet.*) Als die Stiftung des wahren Gottesverhältnisses muß die Taufe näher als die Stiftung des neuen Bundes gefaßt werden. Der religiöse Begriff des Bundes ist nicht zunächst der Begriff eines Bündnisses, welches der Mensch mit Gott schließt, sondern eines Bündnisses der rettenden Gnade, welches Gott mit dem Menschen schließt, indem Gott ihn erwählt, ihn aus der Masse der Sündhaftigkeit aussondert, ihn unter seine Verheißungen stellt, ihn in den Kreis seiner Geistes- und Offenbarungs-Wirkungen hineinstellt. Durch einen Akt der Erwählung wurde so der alte Bund gestiftet, indem der Herr Abraham zum wahren Gottesdienste aussonderte, sein Bündniß mit ihm und seinem Geschlechte schloß und die Beschneidung als das Zeichen des Bundes einsetzte. Durch einen Akt der Erwählung wurde der neue Bund gestiftet, indem der neue Adam aus dem alten Menschengeschlecht sich Jünger aussonderte,

*) Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 16.

in welchen er das neue Gottesverhältniß stiftete. „Ihr habt nicht mich erwählet, sondern ich habe euch erwählet.“*) Aber was die persönliche Erwählung Christi für die Apostel, diese unsere Stammväter im Glauben war, das ist die Taufe für alle nachfolgenden Geschlechter, der Akt der Erwählung, wodurch das Heil für das einzelne Individuum historisch wirklich zu werden beginnt. So wie das Geschlecht als Voraussetzung einer neuen Lebensentwickelung eine heilige Geschichte hat, so ist die Taufe für das einzelne Menschenleben die heilige Thatsache, welche seine ganze Zukunft befruchtend und befreiend umfaßt.

§. 252.

Was die Beschneidung für das Volk Israel war, das ist die Taufe in einem weit höheren Sinne für die Christen**), das Pfand, daß der Gott der Gemeinde der Gott des Einzelnen, daß der Erlöser der Gemeinde der Erlöser des Einzelnen sein will. Es ist daher die Bestimmung der Taufe, den Trost der Gnadenwahl über das ganze Leben zu verbreiten, das Zeichen vom Himmel zu sein, an welchem die Gläubigen die Gewißheit ihrer Erwählung haben, eine Gewißheit, die sie bei dem Wechsel des Lebens in der bloßen Innerlichkeit nicht festzuhalten vermögen, sondern die sich knüpfen muß an ein sichtbares Zeichen, auf welches sie unter den Anfechtungen des Lebens, bei innerer und äußerer Noth, zurückblicken können als auf den Regenbogen, der tröstend in den Wolken steht, wie er ehemals in den Tagen Noäh in den Wolken stand. So wie aber die Taufe den Trost der Gnadenwahl über das ganze Leben verbreitet, so verbreitet sie auch die allumfassende Verpflichtung über dasselbe***), den Bund zu bewahren, in Christo, in der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Geistes zu bleiben. Denn keineswegs ist der Rathschluß mit der Taufe abgeschlossen, sondern soll sich durch einen menschlichen Freiheitskampf entwickeln; und von dieser Seite können wir die Taufe als eine Weihe für den Freiheitskampf des Menschenlebens unter den Verheißungen der schirmenden Gnade beschreiben.

*) Joh. 15, 16.
**) Col. 2, 11.
***) 1 Petr. 3, 21.

Anm. Obgleich wir hier an dem Vereinigungspunkt zwischen Luther und Calvin stehen (die Auffassung der Taufe als Pfand der Gnade), so tritt doch hier schon ein durchgreifender Unterschied auf Grund der verschiedenen Prädestinationslehre hervor. Calvins Lehre zufolge giebt es keinen wirklichen Zusammenhang zwischen Prädestination und Taufe. Die doppelte Wahl ist von Ewigkeit her abgeschlossen, und die Taufe kann denen nicht nützen, die in dem verborgenen Rathschluß nicht erwählt sind. Die lutherische Prädestination dagegen gewinnt erst an der Taufe ihren eigentlichen Ausdruck. Denn für Luther ist die Taufe die Offenbarung des tröstlichen Rathschlusses, daß Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Nicht brauchen wir ängstlich nach einem verborgenen Rathschluß zu fragen, dem zufolge wir entweder erwählt oder verstoßen sind; denn in seiner Taufe kann jeder seine Erwählung zur Seligkeit lesen. Aber grade weil Luther den Rathschluß als einen in Geschichte und Zeitlichkeit *werdenden* fasst, nimmt er auch das Interesse der Freiheit wahr; und die Taufe wird ihm der rechte Ausgangspunkt des christlichen Lebens, indem sie alle Grundverhältnisse umfaßt, in welchen das christliche Leben in der Zeitlichkeit sich bewegt. Der bekümmerten, strebenden Freiheit bietet die Taufe den Trost der Gnadenwahl, verheißt sie den Beistand des Herrn und das Ziel des Sieges; dem Sicheren, der sich einer falschen Ruhe hingiebt, spricht die Taufe die ernste Forderung aus, zu schaffen, daß er selig werde, mit Furcht und Zittern, weil der göttliche Rathschluß nicht unbedingt, sondern *bedingt* ist. Dem Gefallenen und Bereuenden dagegen erweist sich die Taufe als ein Bußsakrament; denn eine rechte Buße thun, sagt Luther, heißt zu seiner Taufe zurückkehren, von der man abgefallen ist. Mögen wir auch untreu werden, so bleibt doch der Herr getreu, und wird mit ausgestreckten Armen den empfangen, der sich bekehrt.

§. 253.

Indem wir nun die Taufe als Pfand bestimmt haben, entsteht die Frage, ob sie nur die künftige *Wiedergeburt* verheißt, oder ob sie unter den Sinnbildern und Pfändern der Wiedergeburt zugleich die Wiedergeburt selbst schenkt. Alles kommt hier darauf an, ob man sich die Wiedergeburt in bloß moralischem und psychologischem Sinne denkt, oder ob man diesen Begriff in umfassenderem Sinne nimmt, als Gründung nicht nur eines neuen Bewußtseins, sondern eines neuen Lebens, nicht nur eines neuen Glaubens, sondern eines neuen Menschen, welches mehr ist als der selbstbewußte Mensch. Indem wir nun diese tiefste Bedeutung der Wiedergeburt festhalten, sagen wir, daß die Taufe nicht bloß Pfand ist, nicht bloß Zusage und Erklärung der Gnade Gottes, sondern ein wahres

Bad der Wiedergeburt*), welches zwar nicht die persönliche, wohl aber die substantielle wesentliche Wiedergeburt in sich schließt. Ist die Taufe in Wahrheit der Anfang des christlichen Lebens, so muß sie auch ein wahres Bad der Wiedergeburt sein; denn in jedem wahren Anfang muß das Endziel der Entwickelung vorausgefaßt sein. Aber das Endziel der neuen Schöpfung des Christenthums ist der neue Mensch, welcher erst vollkommen offenbar wird, wenn der neue Himmel und die neue Erde offenbar werden, wo nicht nur der Geist, sondern auch die Leiblichkeit ihre Auferstehung feiert, wo Geist und Natur verklärt zusammenschmelzen. Die neue Schöpfung des Christenthums, welche den ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib umfaßt, muß daher von einem organischen Punkt aus beginnen, welcher der Einheitspunkt von Geist und Natur ist und in keimender Fülle enthält, was in der zeitlichen Entwickelung gesondert erscheint. Dieser verborgene Lebenspunkt ist das Mysterium der Taufe. Er kann freilich in keiner Erfahrung nachgewiesen werden; aber der Gläubige, welcher in der Taufe den vollständigen Anfang des Werkes sieht, welches der Herr an jenem Tage vollenden wird, sieht in seiner Taufe nicht nur die historische Voraussetzung seines persönlichen Glaubenslebens, wodurch dieses in Zusammenhang mit der ganzen Oekonomie der Offenbarung steht, nicht nur das verheißungsreiche Pfand der Gnade Gottes, sondern den Anfang des neuen Seinsverhältnisses zwischen sich und dem Herrn, d. h. die schaffende Gnade selbst. Der Gläubige, welcher in der Taufe den lebendigen Anfang der neuschaffenden That des Herrn sieht, erkennt in ihr ein objectives Mysterium, welches auch denjenigen Theil seines Wesens umfaßt, der nicht in das Bewußtsein aufgeht, weiß auch den verborgenen Theil seines Wesens von dem seligen Reiche angeeignet, das noch mit Christo in Gott verborgen ist, weiß sich nicht bloß psychologisch, sondern organisch mit Christo verbunden, nicht bloß bildlich, sondern wesentlich ihm einverleibt, ihm eingepflanzt, der nicht nur der Erlöser der Seelen ist, sondern auch unsern erniedrigten Leib verwandeln wird, daß er gleich sei dem Leibe seiner Herrlichkeit.

Frägt man nun, ob denn die Taufe, die ja als kirchliche Handlung der Zufälligkeit und menschlichen Willkür unterworfen

*) Tit. 3, 5.

ist, das einzige Mittel sei, durch welches der Herr diese seine neue Schöpfung in dem Menschen gründen könne, und ob der Herr nicht auch ohne Taufe dasselbe schenken könne, was er vermittelst der Taufe schenkt: so antworten wir, daß der Herr freilich nicht in dem Sinne gebunden sein kann, daß seine erlösende Macht in dem Sakrament gleichsam gefangen wäre; aber die Kirche ist an die Stiftung des Herrn gebunden. Wir halten daher den alten Kanon fest: necessitas sacramentorum non est absoluta, sed ordinata.

Anm. Der oben angedeutete Gesichtspunkt für das Mysterium der Taufe, welchen wir zwar nicht als den einzigen, aber als den letzten und vollendenden Gesichtspunkt bezeichnen, ist im Ganzen genommen der jetzigen Zeit fremd, und kann zur Zeit nicht erwarten, bei Vielen Eingang zu finden, während der psychologische und pädagogische Gesichtspunkt ohne Schwierigkeit anerkannt wird, wo christlicher Glaube vorhanden ist. Aber das christliche Nachdenken, welches sich in den Zusammenhang zwischen der Lehre von den Sakramenten und der Lehre von den letzten Dingen vertieft, muß immer mehr auf die altchristliche Anschauung zurückkommen, die namentlich einem Irenäus in voller Klarheit dastand, wie sie auch in der Grundanschauung des Lutherthums gegeben ist und zu seiner Abendmahlslehre das nothwendige Seitenstück bildet. Giebt man der Taufe eine bloß psychologische Bedeutung, so setzt man einen Anfang des christlichen Lebens, der selbst außerhalb der wahren Einheit steht, und mit der Sonderung der Reflektion behaftet ist. Denn soll die neue Schöpfung des Christenthums nur eine psychologische Bedeutung haben, so wird das entsprechende eschatologische Gegenbild nur ein rein geistiges Reich, ohne Natur und Leiblichkeit, sein. Hält man dagegen die Verklärung der Natur und Leiblichkeit als Endziel der Entwickelung fest, ohne doch in der Taufe ein heiliges Naturmysterium erkennen zu wollen, so kommt man auf den unwissenschaftlichen Gedanken, daß das Reich Christi mit Etwas endigen soll, was in dem Anfange durchaus nicht angelegt war, was in der jetzigen Oekonomie durchaus keinen Anknüpfungspunkt hat.

§. 254.

Die Wiedergeburt ist mit der Taufe keineswegs abgeschlossen, sondern nur gegründet, so wie auch nicht die Taufe allein selig macht, sondern nur Taufe und Glauben*). Abgeschlossen wird die Wiedergeburt nur, wenn die Taufgnade als die persönliche Wiedergeburt in Kraft tritt. So wie die Kirche im Anfange theils durch eine That Christi gestiftet ward, der in den Aposteln die

*) Marc. 16, 16.

Kirche wesentlich stiftete, theils auch eine That des Heiligen Geistes, der am Pfingstfeste die Kirche wirklich stiftete, indem er Christum in ihm verklärte, so beruht auch die Wiedergeburt des Individuums theils auf der kirchenstiftenden Christushandlung in der Taufe, wodurch die Wiedergeburt als keimende Möglichkeit gesetzt wird, theils auf der wirklichen Mittheilung des Heiligen Geistes. Wir können daher sagen, daß der Getaufte nicht wirklich wiedergeboren ist, bevor er sein Pfingsten bekommt, bevor der Geist das neue Bewußtsein in ihm gründet, die Taufgnade in ihm verklärt. Diese beiden Akte, welche nur zwei Seiten eines und desselben Gnadenwerkes, die objektive und subjektive, die wesentliche und die persönliche Seite des neuen Lebensanfangs sind, können, wo die Taufe als Taufe der Erwachsenen verrichtet wird, der Zeit nach zusammenfallen. Wo aber die Taufe in ihrer begriffsmäßigen Form als Kindertaufe ertheilt wird, fallen sie der Zeit nach auseinander; und hier zeigt sich klar das Bedingte in der Taufgnade, indem die persönliche Wiedergeburt nicht ohne einen Freiheitskampf von Seiten des Menschen zu Stande kommen kann.

Anm. Wenn der Baptismus behauptet, daß die Wiedergeburt vor der Taufe Statt finde, und sich darauf beruft, daß die Taufe der Erwachsenen schon Glauben voraussetze, so verwechselt er die Erweckung mit der Wiedergeburt. Eine Erweckung, ein vorläufiger Glaube muß bei den Erwachsenen allerdings der Taufe vorhergehen. Der Glaube dagegen, welcher für ein zusammenhängendes Glaubensleben, für eine christliche Charakterentwickelung der Ausgangspunkt ist, setzt die Taufgnade voraus, welche das Individuum mit allen übrigen Gnadenmitteln, mit den Wirkungen des Gemeinschaftsgeistes in organischen Zusammenhang setzt. Und selbst, wenn man die Taufe als den Abschluß der erweckenden und bekehrenden Gnade betrachtet, muß doch gesagt werden, daß das organische Lebensverhältniß zwischen dem Herrn und dem Einzelnen erst mit der Taufe beginnt, erst da die Wiedergeburt gegründet ist, und erst da der Heilige Geist die erwählende Gnade Christi in einem zusammenhängenden Glaubensleben verklären kann, so daß wir stets auf das Wort Luthers zurückkommen: „Darum will ich nicht die Taufe auf meinen Glauben gründen, sondern wiederum mein Glaube soll sich auf die Taufe gründen und bauen.“ *)

§. 255.

Als Weihe zu dem wahren Gottesdienst, als Sakrament der Gnadenwahl und Wiedergeburt ist die Taufe ihrem Begriffe nach

*) Walch X. 2582.

Kindertaufe. Zwar mußte die Taufe anfangs als Taufe der Erwachsenen auftreten, da das Christenthum durch Mission fortgepflanzt wurde, also erst an die Erwachsenen und Mündigen sich wenden mußte; wo aber Muttergemeinden gegründet wurden, wo ein christliches Volks- und Familienleben sich bildete, mußte die Taufe auch den Kindern ertheilt werden. Die Kirche ist so weit davon entfernt, hiemit von der ursprünglichen Einsetzung abgewichen zu sein, daß sie gerade hiedurch der Taufe die Gestalt giebt, die ihrem Begriffe vollkommen entspricht. Denn gerade weil es bei der Taufe sich nicht nur um die Gründung eines neuen Bewußtseins, sondern eines neuen Menschen handelt, nicht nur um eine neue Persönlichkeit, sondern um die Voraussetzung und reale Möglichkeit einer solchen, ist jede Taufe ihrem Begriffe nach eine Kindertaufe. (Vgl. des Verfassers Schrift: die christliche Taufe mit Rücksicht auf die baptistische Frage.)

Anm. Die Erfahrung, daß es viele Getaufte giebt, welche nicht persönlich Wiedergeboren und Gläubige sind, beweist Nichts gegen die Realität der Taufgnade. Sie zeigt nur, daß die Taufe nicht magisch wirkt, daß die Taufgnade nicht unbedingt ist, sondern nur bedingungsweise in Kraft tritt. Uebrigens muß diese Erfahrung theils aus der persönlichen Schuld der Individuen, welche die Gnadengabe der Taufe zu erwecken versäumen, theils aus der unvollkommenen Verwaltung des Sakraments Seitens der Kirche erklärt werden, indem diese oft Solchen die Taufe ertheilt hat, von welchen sie menschlicher Weise voraussehen mußte, daß die Bedingungen für die Entwickelung der Gnadengabe fehlen würden, oder indem sie versäumt hat, was zu der rechten Erleuchtung und Erweckung dient (z. B. durch unverantwortlichen Confirmandenunterricht); theils endlich aus der eigenen ökonomischen Weisheit der Gnadenwahl, welche nicht gleichzeitig allen Getauften die persönliche Wiedergeburt verleiht, sondern auch innerhalb der Kirche einige Individuen länger, als andere, auf der Stufe der vorbereitenden Gnade verbleiben läßt. (Vgl. den vorigen Abschnitt: Die Erwählung der Einzelnen.)

§. 256.

Wenden wir uns nun von der Betrachtung des Wesens der Taufe zu der Frage über die Verwaltung des Sakraments von der Kirche, und fragen wir, welchen Individuen die Kirche als Haushälterin über Gottes Geheimnisse die Taufe zu ertheilen berechtigt und verpflichtet ist, so leuchtet ein, daß die Taufe nur dann in Uebereinstimmung mit ihrem Zwecke gegeben wird, wenn Aussicht

vorhanden ist, daß sie der Anfang eines christlichen Gottesdienstes werden kann, wenn also Aussicht vorhanden ist, daß auch die übrigen Cultusmomente des Christenthums werden in Kraft treten können. In demselben Maße, als die Kirche in der Verwaltung der Taufe diese Weisheit anwendet, in demselben Maße wirkt sie an ihrem Theile dafür, daß Taufe und Glaube bei ihren Mitgliedern vereinigt gefunden werden, was als Grundzweck für die Wirksamkeit der Kirche aufgestellt werden muß, indem sie im Uebrigen die unberechenbaren Wirkungen der Gnade, welche sie unter τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν rechnen muß, dem Herrn und dem Geiste anheimstellt. Darum ist die Zwangstaufe verwerflich, denn wo dem Christenthum ein positiver Widerstand geleistet wird, wird die Taufe der Grund eines christlichen Lebens nicht werden können. Ist nur Aussicht vorhanden, daß der Grund entheiligt werde, so soll er nicht gelegt werden; denn der Herr hat geboten, den Hunden nicht das Heilige zu geben und die Perlen nicht vor die Säue zu werfen*), ein Ausspruch, der offenbar die christlichen Mysterien betrifft. Aber andrerseits muß die Kirche der baptistischen Einseitigkeit wehren, die eine absolute Gewißheit darüber haben will, daß Taufe und Glaube auch wirklich zusammenfallen werden. Denn erstens müßte die Kirche dann die Kindertaufe aufgeben, und demnächst würde sie, um zu jener Gewißheit zu gelangen, genöthigt sein, die Taufe ins Unendliche aufzuschieben. Gegen diese Einseitigkeit gilt das Gleichniß vom Säemann, der unverdrossen seinen Samen säete, obgleich Vieles verloren ging und an den Weg fiel**), ein Wort, das auch auf die Gnadengabe der Taufe seine Anwendung hat. Die falsche Skrupulosität in der Verwaltung der Taufe, um sie nicht an Unwürdige zu vergeuden, bringt nothwendig mit sich, daß sie Vielen entzogen wird, wo sie Frucht tragen würde. Und daher vermögen wir nur den allgemeinen Kanon aufzustellen, der in der Anwendung allerdings immer speciellere Bestimmungen erhalten wird, daß die Kirche Erwachsenen die Taufe ertheilt, wenn sie bei denselben eine entgegenkommende Bereitwilligkeit des Empfanges findet; aber sie tauft Kinder allenthalben, wo Muttergemeinden gegründet sind und eine christliche Erziehung die Kinder zum Glauben führen kann, übrigens

*) Matth. 7, 6.
**) Matth. 13, 4.

es dem Herrn und dem Geiste anheimstellend, wo und wann die Taufe auf rechte Weise und persönlich von den Einzelnen angeeignet werde.

Anm. Die Frage nach der Gültigkeit der Nothtaufe steht in Verbindung mit dem Satze, daß Taufe nothwendig ist zur Seligkeit, und muß danach beantwortet werden. Anwendung der Nothtaufe kann eine falsche Vorstellung von der Taufe voraussetzen, nämlich daß die bloße Taufe ohne Weiteres selig mache, und daß die Kinder, welche ohne Taufe dahinsterben, unwiderruflich verloren seien. In ersterer Beziehung muß festgehalten werden, daß die Taufe nur insofern selig macht, als Glaube hinzukommt. Und was das Zweite anbetrifft, so muß festgehalten werden, daß, obgleich die Kirche an die Stiftung des Herrn gebunden ist, und keinen anderen Anfang der Seligkeit, als die Taufe, kennt, so ist doch der Herr selbst nicht so an die sichtbare Handlung gebunden, daß er das Wesen der Taufe nicht auch ohne die sichtbare Handlung sollte geben können. Wir halten daher den alten Kanon fest: „non privatio, sed contemtus sacramenti damnat.“ Nur unter diesen Voraussetzungen darf die Kirche die Nothtaufe anwenden; und diese Praxis wird alsdann der Ausdruck eines gewissenhaften Glaubens, der sich an die Einsetzung des Herrn gebunden fühlt und eine Beruhigung darin findet, denjenigen, der auf die Wohlthat der Taufe Anspruch hatte, derselben theilhaftig gemacht und damit dem Herrn einverleibt zu wissen, in welchem die diesseitige und jenseitige Gemeinde unauflöslich verbunden sind.

§. 257.

Fragen wir demnächst, wie die Kirche die Taufe ertheilen soll oder wann die Taufe gültig ist, so ist die Hauptsache, daß sie der Einsetzung Christi gemäß vollzogen werde. Ist eine Taufe der Einsetzung Christi gemäß im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen, so ist sie gültig. Ob es dagegen durch Untertauchung oder durch Besprengung geschehe, ist unwesentlich, denn nicht die Quantität des sichtbaren Elements, sondern ihre Qualität gehört nothwendig zum Sakrament. Da aber das Wort und die Stiftung des Herrn nicht ohne die zeugende Kirche sein kann, so muß das uralte Taufsymbol der Kirche in Verbindung mit der Entsagung als bestimmter Ausdruck für den Glauben, zu welchem getauft wird, hinzugefügt werden. Dieses kirchliche Grundbekenntniß muß unter allen Umständen bei jeder Taufe als selbstverständlich hinzugedacht werden, und wo die Kirche ordentlich organisirt ist, wird es auch ausdrücklich hervortreten. Wenn man in neueren Zeiten an mehreren Orten

dieses Bekenntniß bei der Taufe ausgelassen oder verändert hat, so verräth dies eine Verkennung der Sakramentsworte selbst, des Namens des Vaters, des Sohnes und des Geistes: denn das symbolum apostolicum ist gerade der kirchlich erklärende Ausdruck für diese Worte des Herrn.

§. 258.

An die Kindertaufe knüpft sich die kirchliche Confirmationshandlung als Bestätigung der Taufe. Die Confirmation ist nicht eine Stiftung des Herrn, sondern muß als ein Werk des Geistes in der Gemeinde betrachtet werden. Wäre die Ausführung der Confirmation in der evangelischen Kirche ihrem Begriffe vollkommen entsprechend, so würde sie der Ausdruck dafür sein, daß das persönliche Glaubensleben jetzt in Kraft zu treten beginnt, und daß ein Pfingsten für die Jugend anbricht. Denn wie diese Handlung von Seiten der Kirche Weihe zum persönlichen Glaubensleben und Aufnahme in die Rechte der Mündigen ist, so soll nun die Jugend selber das gute Bekenntniß ablegen vor vielen Zeugen, selbst als Mitglieder der durch die Apostel gestifteten Kirche sich bekennen. Es muß deshalb Aufgabe des Confirmandenunterrichts, sowie der christlichen Erziehung überhaupt sein, so weit es in menschlicher Macht steht, darauf hinzuarbeiten, daß die Confirmation in Wahrheit eine erweckende Bedeutung erhalten, dazu dienen könne, bei der Jugend nicht bloß heilige Verpflichtungen und Vorsätze zu erwecken, sondern vor Allem die heilige Freude über die Gnadengabe der Taufe, über den Reichthum der Verheißung, der in dem neuen Bunde ihnen zugeeignet ist.

§. 259.

Während die Taufe das Sakrament der Kinder ist, ist das Abendmahl das Sakrament der Mündigen. Die Taufe ist die Stiftung, das Abendmahl ist die Erneuerung des neuen Bundes. Durch die Taufe wird der Mensch dem neuen Reiche einverleibt, werden die Möglichkeit und die Bedingungen für die neue Persönlichkeit gegeben; durch das Abendmahl wird die neue Persönlichkeit vervollkommnet. Gerade weil das Abendmahl das Sakrament der Mündigen ist, wo es sich um ein freies Wechselverhältniß von Gnade und Freiheit handelt, bewegen sich die confessionellen Verschiedenheiten vornehmlich um diesen Punkt.

§. 260.

Als kirchliche Handlung ist das Abendmahl zunächst als eine Bekenntnißhandlung, von dem Herrn zur Erneuerung seines Gedächtnisses eingesetzt, aufzufassen. Wie das Passah in Israel die Erinnerung an den Bund des Herrn mit Israel erneuern und eine Danksagung für die Befreiung aus der Knechtschaft Egyptens sein sollte, so ist das Abendmahl Erinnerung und Danksagung (Eucharistie) für die durch Christum gestiftete Versöhnung und Erlösung, ein heiliges Mahl, bei welchem die Theilnehmer den Tod des Herrn verkündigen. Unter dem Genuß des Brodes sollen sie mit Danksagung Seiner gedenken, dessen Leib im Tode gebrochen ward; bei dem Kelche sollen sie Seiner gedenken, dessen Blut vergossen ward zur Vergebung der Sünden, sollen sich als solche bekennen, welche ferner unter dem neuen Bunde stehen bleiben, in der Gemeinschaft des Herrn wachsen und zunehmen wollen. Doch nicht nur eine kirchliche Bekenntnißhandlung ist das Abendmahl, sondern auch eine gegenwärtige Christushandlung. Derselbe, der da sagte: „Solches thuet zu meinem Gedächtnisse!" hat auch gesagt: „Ich bin bei euch alle Tage!" Nicht als des abwesenden, sondern als des gegenwärtigen, nicht als des gestorbenen, sondern als des von den Todten auferstandenen, in seiner Gemeinde lebenden Erlösers will er, daß seiner gedacht werde, und erst mit dieser Erkenntniß fängt die Erkenntniß des Mysteriums an. Nicht nur sollen die Gläubigen bei dem Abendmahl auf den Tod des Herrn und seine Kreuzigung zurückblicken, sondern sie sollen hinaufblicken zu dem auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Erlöser, der seine Gemeinde mit der Fülle seiner Kraft erfüllen und durch seine Sakramente, wo sie in Uebereinstimmung mit seinen Worten verwaltet werden, diese Worte in Kraft treten läßt.

§. 261.

Besteht also das Mysterium des Abendmahls darin, daß dasselbe nicht bloß eine menschliche Handlung zur Erinnerung und Danksagung, sondern eine Handlung des gen Himmel gefahrenen Erlösers, ein lebendiges Band zwischen Himmel und Erde ist, so läßt es sich zunächst als das heilige Pfand der Erneuerung des Bundes auffassen. So gewiß du von diesem Brode issest und trinkest aus diesem Kelche, so gewiß erneuert der Herr den Gnadenbund mit

dir, den er in deiner Taufe errichtete, versichert dich aufs Neue der Vergebung deiner Sünden, spricht dir aufs Neue den Trost seiner Versöhnung zu! Wie wesentlich aber auch diese Auffassung ist, so erschöpft sie doch nicht das Mysterium. Nicht bloß eine Zusage von der „Vergebung der Sünden", nicht bloß eine Erklärung von der Gnade knüpft der Herr an sein Abendmahl, sondern unter den heiligen Pfändern der Gnade giebt er den Seinen eine neue „Nahrung" des Lebens. Dies „ist" mein Leib, dies „ist" mein Blut. *) Wie verschieden auch diese Worte ausgelegt werden, sie deuten doch auf eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit dem Herrn hin. „Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut, so habt ihr kein Leben in euch"; **) wenn ihr mich nicht so aneignet, daß nicht bloß mein Wort und meine Verheißung, sondern Ich selbst, meine ganze ungetheilte Persönlichkeit die Nahrung eures Lebens wird, so habt ihr nicht das Leben. Obgleich diese Worte nicht zunächst von dem Abendmahl gesagt sind, ist es doch klar, daß sie im Abendmahl ihre ganze vollständige Erfüllung finden müssen. Wenn aber so die Vereinigung mit Jesu auf eine besondere Weise bei dem Abendmahl stattfindet, wenn diese besondere Vereinigung nach dem eigenen Worte des Herrn durch den Genuß des Brodes und Weines bedingt ist, so entsteht die Frage, wie diese Vereinigung bestimmter vorstellig gemacht werden soll, oder wie wir uns das Verhältniß zwischen der himmlischen Nahrung, zwischen den unsichtbaren Gaben der Gnade und den sichtbaren Gaben der Natur, die in Brod und Wein uns dargereicht werden, vorstellen sollen. Um diesen Punkt bewegen sich die konfessionellen Gegensätze. Man hat diesen Streit für unnütz und unpraktisch erklärt, weil diese Dinge doch nicht Gegenstand des menschlichen Begreifens sein können. Es handelt sich aber hier nicht darum, das zu begreifen, was seiner Natur nach unbegreiflich sein muß, sondern um die rechte Auffassung der Bedeutung des Mysteriums. Es handelt sich hier nicht um Abschaffung des Mysteriums durch irgend ein menschliches Klügeln. Denn mit Ausnahme der Zwinglianer lehren die christlichen Confessionen einstimmig, daß wir im Abendmahl uns

*) Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 22—24. Luc. 22, 19—20. 1 Cor. 1, 24—25.

**) Joh. 6, 53.

unter ein hochheiliges Mysterium zu beugen haben. Die Frage ist nur, unter welches Mysterium wir uns zu beugen haben.

§. 262.

Die gemeinschaftliche Voraussetzung ist also die wirkliche Gegenwart (praesentia realis) und wirkliche Selbstmittheilung des Herrn. Die katholische Kirche nimmt diese so unmittelbar, daß sie das Symbolische und Natürliche der Handlung vernichtet; die sinnlichen Zeichen werden in Leib und Blut des Herrn, die Substanz des Brodes und Weines wird in die Substanz des Leibes und Blutes Christi unmittelbar verwandelt; und nur scheinbar ist irdisches Brod und Wein für die Sinne gegenwärtig. Gegen diese Verwandlungslehre, welche die natürlichen Elemente zu einem leeren Scheine verflüchtigt und das Reich der Natur kränkt, um das der Gnade zu verherrlichen, protestirt die ganze evangelische Kirche und bringt die sinnlichen Zeichen in ihrer natürlichen Selbständigkeit zur Geltung. „Brod ist Brod und Wein ist Wein," ist nur Sinnbild des Leibes und Blutes Christi. In diesem Sinne, als Verwerfung der Transsubstantiation, bekennt sich die ganze evangelische Kirche zu Zwinglis: „Dies bedeutet!" Und in diesem kirchengeschichtlichen Zusammenhange bekommt Zwinglis verständige Betrachtung eine größere Wichtigkeit, als man sonst ihr zu geben geneigt ist. Zwingli selbst blieb nun freilich größtentheils bei dem bloßen Proteste stehen; Luther dagegen hält die wirkliche Gegenwart des Herrn fest *), aber eine Gegenwart, welche verhüllt, unter den natürlichen Zeichen verborgen ist, ihre himmlischen Gnadengaben in, mit und unter diesen mittheilt. Calvin suchte einen Mittelweg zwischen Zwingli und Luther zu gehen, aber seine Theorie von der wirklichen Gegenwart stellt nur die der Transsubstantiationslehre entgegengesetzte Einseitigkeit dar.

§. 263.

Calvins Lehre von der wirklichen Gegenwart ist insofern die der Verwandlungslehre entgegengesetzte Einseitigkeit, als sie auf einseitige Weise trennt, was im Katholicismus unmittelbar Eins

*) Vgl. Conf. Aug. X, wo übrigens das lutherische Dogma noch nicht seine vollständige Darstellung bekommen hat: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini.

wird. Calvins Lehre bewegt sich in einem Dualismus zwischen dem Reiche der Gnade und der Natur, zwischen Himmel und Erde, Geist und Leiblichkeit. Der verklärte Erlöser kann nicht auf der Erde zugegen sein; denn auf Grund der Schranke der Leiblichkeit und Individualität ist er an einem bestimmten Orte im Himmel. Auf der Erde geht daher bei dem Genuß des Abendmahls nichts Anderes vor sich, als daß Brod und Wein ausgetheilt und genossen wird; wo es aber im Glauben genossen wird, da geht gleichzeitig eine Begebenheit im Himmel vor sich, indem die gläubige Seele durch die mystischen Wirkungen des Geistes in den Himmel entrückt und auf übernatürliche Weise mit dem Erlöser vereinigt, seines verklärten Leibes als der wahren geistigen Nahrung (cibus mentis) theilhaftig gemacht wird. Das calvinische Abendmahl zerfällt daher in zwei Handlungen, Eine im Himmel und Eine auf Erden, Eine im Geist und Eine in Leiblichkeit. Nur die Gläubigen nehmen an der himmlischen Handlung Theil, die Ungläubigen vollziehen nur die irdische Handlung, genießen nur Brod und Wein und nichts Anderes; und wenn wir uns eine Communion dächten, wo alle Gäste ungläubig wären, so würde hier kein Sakrament sein, sondern nur der sinnliche Schatten desselben. So bildet diese Lehre das Gegenstück zu der katholischen. Während nach der Vorstellung der katholischen Kirche das Himmlische als unmittelbarer Gegenstand mit dem ganzen Gepräge der äußeren Wirklichkeit erscheinend gegenwärtig ist, ist die calvinische Christusgegenwart eine rein geistige, eine Gegenwart nur in der Andacht, der Innerlichkeit des gläubigen Gemüths.

§. 264.

Die lutherische Lehre stellt sich nicht bloß der Verwandlungslehre, sondern auch der calvinischen Trennung von Himmel und Erde entgegen. Christus ist nicht auf sinnliche Weise von seinen Gläubigen getrennt, so daß wir gen Himmel fahren müßten, um ihn zu finden. Christus ist zur Rechten Gottes, aber die Rechte Gottes ist überall. Dextera dei ubique est. Und darum ist er ganz und ungetheilt (totus et integer) in seinem Abendmahl, wo er selbst auf besondere Weise sein *will*. Nicht handelt es sich hier um zwei Handlungen, Eine himmlische und Eine irdische, die auseinanderfallen, sondern in die irdische, sichtbare Handlung hat die

himmlische sich eingefaßt, mit derselben zu Einer sakramentalen Handlung organisch sich verbunden. In, mit und unter den irdischen Substanzen (in, cum et sub) wird die himmlische Substanz mitgetheilt. Und so wenig der sakramentale Genuß ein Genuß der Leiblichkeit Christi, gesondert von seiner Geistigkeit, ist, ebenso wenig ist er ein bloßer Genuß der Geistigkeit Christi, gesondert von seiner Leiblichkeit. Es ist Ein ungetheilter geistig-leiblicher Genuß.

§. 265.

Suchen wir zu der Grundidee vorzudringen, die die lutherische Abendmahlslehre trägt, eine Idee, welche von den Schulformen unabhängig ist, in denen die alte Dogmatik sie zu entwickeln gesucht hat, und namentlich unabhängig von der Lehre derselben von der unbeschränkten Christusubiquität, auf deren Einseitigkeit wir in der Christologie hingewiesen haben —: so ist es die Idee von Christo als dem Haupt der neuen Schöpfung, deren Endziel die Erlösung und Vollendung der ganzen, vollständigen Menschennatur ist. Wie Christus nicht nur Geist, sondern der inkarnirte Logos ist; wie der nach dem Bilde Gottes erschaffene Mensch seinem Begriffe nach der Vereinigungspunkt von Geist und Natur ist; wie die Auferstehung des Leibes die letzte eschatologische Vorstellung des Christenthums ist: so ist das Abendmahl die Vereinigung mit Christo als dem Princip der heiligen Vermählung des Geistes und der Natur, welche das Endziel der Schöpfung ist. Die lutherische Anschauung vom Abendmahl ist daher im tiefsten Sinne des Wortes christlich-prophetisch, d. h. sie sieht im Abendmahl die wirkliche Anticipation derjenigen Vereinigung mit dem Erlöser, deren Fülle bei der Vollendung aller Dinge eintritt. Deshalb erkennt sie in dem Abendmahle nicht bloß, wie Calvin, eine Nahrung für die Seele (cibus mentis), sondern eine Nahrung für den ganzen neuen Menschen, also auch für den künftigen Menschen der Auferstehung, der im Verborgenen schon keimt und sich entwickelt, und welcher in der Verklärung offenbar werden soll in Gleichheit mit der verklärten Leiblichkeit des Herrn. Daß auch die Schrift die Abendmahlslehre mit der Lehre von den letzten Dingen in Verbindung setzt, geht nicht nur aus den Worten Pauli hervor*): „Ihr sollt

*) 1 Cor. 11, 26.

den Tod des Herrn verkündigen, bis daß er kommt," sondern auch aus den eigenen Worten des Herrn: „Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, da ich's neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich;" denn wie man diese Worte auch im Einzelnen auslegen mag, immer geben sie zu erkennen, daß das Abendmahl eine faktische Weissagung, Vorausdarstellung und Anticipation derjenigen Vereinigung mit dem Erlöser ist, die in dem seligen Reiche stattfinden wird, und nicht nur der Vereinigung mit dem Herrn, sondern auch der innigen Liebesgemeinschaft, die in dem seligen Reiche die Gläubigen unter einander vereinigen wird. Denn bei dem Abendmahl schmelzen die Gläubigen zu Einem Leibe zusammen, dieweil sie alle, wie der Apostel sagt, Eines Brodes theilhaftig sind. *)

§. 266.

Wir erkennen demnach mit Luther die unauflösliche Vereinigung eines heiligen Geistesmysteriums und eines heiligen Naturmysteriums im Abendmahle, erkennen, daß der ganze und ungetheilte Christus im Abendmahl Sich Selbst als Nahrung für den neuen Menschen giebt. Und indem wir eine bestimmtere Auslegung der Worte: „Nehmet, esset, das ist mein Leib, das ist mein Blut" suchen, bietet sich uns hier ein Vorbild aus dem Reiche der Natur, der ersten Schöpfung dar. In Brod und Wein, bloß als natürliche Nahrungsmittel betrachtet, sind nicht die natürlichen Stoffe als solche das in Wahrheit Stärkende und Ernährende, sondern die unsichtbare Kraft, die sich darin verbirgt, die schaffende Kraft, die man auch den Segen darin nennt. Denn der Segen ist der Ausdruck dafür, daß das schaffende Princip selbst in den Gaben der Natur im Geheimen zugegen ist. Schon das Heidenthum sagte, daß Ceres und Bacchus in Brod und Wein selber zugegen wären, und daß die Menschen unter Brod und Wein Ceres und Bacchus selbst genössen, d. h. daß der eigentliche Genuß nicht bloß ein Genuß der sinnlichen Stoffe sei, sondern ein Theilhaftgemachtwerden an dem schaffenden Princip selber als an dem in Wahrheit Stärkenden und Begeisternden. Aber in der geoffenbarten Religion wissen wir, daß der Sohn, der göttliche Logos, das schaffende Princip in dem

*) 1 Cor. 10, 17.

Reiche der ganzen Natur ist, daß die innerste Lebenskraft in allen Gütern der Natur die Kraft des Sohnes Gottes ist, der Alles erfüllt. Es ist der schaffende Logos, der uns das Brod und den Wein schenkt, und schon im Reiche der Natur ist es, als hörten wir ihn sagen: Nehmet, esset, dieses bin Ich, dies ist mein Wesen, meine schaffende und erhaltende Lebenskraft, welcher ihr durch das Brod und den Wein theilhaft gemacht werdet, und welches das in Wahrheit Nährende, Stärkende und Belebende darin ist. „Ich würde nie begehren zu trinken, sagt Meister Eckart, wenn nicht Etwas von Gott darin wäre.“ Doch ist alles dieses nur ein Schattenbild des heiligen Verhältnisses, welches im Abendmahl des Herrn eintritt. Denn im Abendmahl handelt es sich nicht bloß um Logosgegenwart, sondern um Christusgegenwart, um Christi Leib und Blut. Nicht den naturschaffenden und erhaltenden Logos suchen wir im heiligen Abendmahl, denn wir können ihn in allem Brod und Wein finden; sondern wir suchen den auferstandenen Erlöser, das Haupt der neuen Schöpfung, der uns hier des Mysteriums seiner versöhnenden und Alles vollendenden Liebe theilhaft machen will, welches Mysterium nicht nur das Reich der Seelen, sondern auch der Leiblichkeit umfaßt, der Leiblichkeit, die zu einem Christustempel verklärt zu werden bestimmt ist. Brod und Wein, die edelsten Gaben der Natur, werden im Sakrament in ein inneres Verhältniß zum Reiche der Gnade gesetzt, werden Mittler, Träger, Leiter für die unsichtbare Christusmittheilung, für die himmlische Nahrung, durch welche die Gläubigen für das zukünftige Reich der Herrlichkeit bereitet werden. Es ist nicht mehr gewöhnliches Brod und Wein, es ist das gesegnete Brod, der gesegnete Kelch; und es ist nicht bloß der Segen der ersten Schöpfung, es ist der Segen der Erlösung, der neuen Schöpfung; es ist die Kraft der Auferstehung Christi welche in dem Brod ist, das wir essen, und in dem Kelch, aus dem wir trinken. Es ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, denn in dem gesegneten Brod ist Seine Kraft, der sich selbst das Weizenkorn genannt hat*), und dem Weizenkorne gleich sich in die menschliche Natur einsenkt, um zu werden und zu wachsen, Gestalt zu gewinnen und Frucht zu tragen; unter dem gesegneten Kelch ist Seine Kraft, der sich selbst den Weinstock genannt

*) Joh. 12, 24.

hat*), und dessen unsterbliches Leben unser natürliches Leben durchglühen soll, auf daß wir mit ihm zusammenwachsen. Hier handelt es sich also nicht um ein sinnliches, capernaitisches Essen Christi, sondern darum, daß wir Christi theilhaft gemacht werden als des Princips der ganzen neuen Menschenschöpfung, also auch des künftigen Menschen der Auferstehung, der an jenem Tage offenbar werden soll. Hier handelt es sich nicht um eine Gegenwart Christi nach sinnlichen Raumkategorien, sondern um eine Gegenwart, in welcher die höhere, himmlische Sphäre unsichtbar die niedere, irdische durchdringt, eine Gegenwart in Kraft, in Wirkung, in Gaben, in dem Er in diesen seinen Gaben Sich Selbst giebt. Nehmet, esset, trinket, das bin Ich, in diesem gebe ich euch, was in mir selbst die innerste Lebenskraft ist! Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut, so habt ihr nicht das Leben!

§. 267.

Es folgt aus dem hier Entwickelten, daß die calvinische Anschauung, Christus sei nur für die Gläubigen gegenwärtig, verworfen werden muß. Denn nicht der Glaube und die Andacht des Menschen, sondern das Wort und die Einsetzung Gottes schaffen das Sakrament, und wie das Samenkorn dasselbe ist, möge es nun in einen guten oder in einen schlechten Boden fallen, so auch das Sakrament. Darum heißt es so nachdrücklich: „Der Mensch prüfe sich selbst und also esse er von diesem Brod und trinke von diesem Kelch; denn welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket ihm selber das Gericht, damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn.“**) Auch die Ungläubigen, welche am Abendmahl Theil nehmen, kommen in ein wirkliches Verhältniß zu dem Allerheiligsten, und obgleich man von ihnen nicht sagen kann, daß sie im eigentlichen Sinne das Sakrament genießen, so muß man doch sagen, daß sie es empfangen. Nicht die fehlende Erkenntniß ist es und nicht der schwache Glaube, wodurch der Mensch sich selber das Gericht ißt. Denn grade dies ist das Trostvolle der objektiven Sakramentlehre, daß der Segen auch demjenigen geschenkt wird, der den schwachen Glauben hat und deshalb grade der Stärkung bedarf;

*) Joh. 15, 1.
**) 1 Cor. 11, 28—29.

grade das ist das Tröstliche, daß der Herr zu uns herabsteigt, um unserer Schwäche zu Hülfe zu kommen, während die subjektive Sakramentlehre, die Alles abhängig macht von der Vollkommenheit unseres Glaubens und von der augenblicklichen Stimmung, in welcher wir das Sakrament genießen, zu einer ängstlichen Kraftanstrengung führen muß, durch welche der Mensch sich gen Himmel emporzuschwingen sucht. Es ist daher keineswegs der schwache Glaube, und es ist nicht die mangelnde dogmatische Einsicht, durch welche ein Mensch sich das Gericht ißt. Es ist der unheilige Sinn, der nicht den Leib des Herrn unterscheidet, nicht das Heilige und das Profane unterscheidet, sondern ohne Vorbereitung und Prüfung sich dem Tische des Herrn naht.

§. 268.

So wie wir der calvinischen Anschauung, die die Gegenwart Christi vom Glauben abhängig macht, entgegentreten, so auch der römischen Vorstellung, daß das geweihte Brod und der geweihte Wein auch *außerhalb der Handlung* Leib und Blut Christi sei. Denn die Gegenwart Christi im Abendmahl reicht nur soweit, als die Einsetzungsworte reichen; die Einsetzungsworte aber sind von der *Austheilung* und dem *Empfange* des Brodes und Weines unzertrennlich. Als Eine, untheilbare Handlung hat der Herr sein Abendmahl eingesetzt; und aus der Handlung ein einzelnes Element zu einem heiligen Gebrauche herauszureißen, ist eigenmächtig und ohne Verheißung. Wir verwerfen daher die Anbetung der Hostie in der römischen Kirche, ein Ritus, der mit der Verwandlungslehre und der daran sich knüpfenden Vorstellung vom Meßopfer zusammenhängt. *)

§. 269.

Werfen wir nunmehr einen Blick auf die römische, calvinische und lutherische Abendmahlslehre zurück, so sehen wir, daß es verschiedene Typen der christlichen Lebensanschauungen sind, die hier ihren gedrängten Ausdruck finden. Die Verwandlungslehre drückt ein falsches Einheitsverhältniß der Reiche der Natur und Gnade

*) Vgl. über das Meßopfer die ausführliche Darstellung in H. N. Clausens: Kirchenverfassung, Lehre und Ritus des Katholicismus und Protestantismus.

aus, weil das erstere von dem letzteren verschlungen wird. Aber dieses Verwandlungsverhältniß geht durch die ganze katholische Anschauung hindurch. Auf unmittelbare Weise sucht der Katholicismus die Welt in das Reich Gottes, alle weltlichen Substanzen, Staat, Kunst und Wissenschaft in religiöse Substanzen zu verwandeln, und so ein irdisches Christusreich hervorzubringen. Insofern wir den Katholicismus vom Standpunkt der Eschatologie aus betrachten, können wir sagen, daß derselbe, indem er schon in dieser Welt die Herrlichkeit Christi auf sichtbare Weise hervortreten läßt, auf falsche Weise die zweite Zukunft des Herrn zu anticipiren sucht. Und indem er überall in seinem Cultus mehr die sichtbaren, als die unsichtbaren Dinge ansieht, ist er mit einem heidnischen Gepräge behaftet. Das calvinische Abendmahl dagegen beruht auf dem Dualismus zwischen dem Reiche der Gnade und der Natur, welcher Dualismus so stark ist, daß das Abendmahl sogar in zwei Handlungen, Eine im Himmel und Eine auf Erden, zersplittert wird. Aber dieser Dualismus zwischen Himmel und Erde, zwischen Gnade und Natur ist für den ganzen calvinischen Typus bestimmend. Die strenge asketische Denkweise zieht eine unübersteigliche Schranke zwischen dem Reiche Gottes und der Welt; und während der Katholicismus in seinem ganzen Kultus den Schein einer sichtbaren Geisterwelt hervorzuzaubern sucht, schließt die puritanische Geistigkeit alle Bildlichkeit, alle Kunst aus ihrem Kultus aus, und das Wort wird auf Kosten der kirchlichen Handlung überschätzt. Für diese Frömmigkeit giebt es kein wesentliches Verhältniß zwischen dem Natürlichen und dem Geistigen; das Natürliche ist nur Vehikel, Ausgangspunkt für das Gemüth, um sich zu der bildlosen Andacht zu erheben, und eine subjective Mystik ist die höchste Blüthe dieser Religiosität. Insofern wir den Calvinismus unter dem Gesichtspunkte der Eschatologie betrachten, müssen wir sagen, daß er ein jüdisches Gepräge hat. Denn obgleich er die Auferstehung des Leibes und einen neuen Himmel und eine neue Erde erwartet, hat er in der Gegenwart dafür doch keinen Anknüpfungspunkt, sondern auf allen Punkten der Gegenwart herrscht der Dualismus. Das lutherische Abendmahl beruht weder auf einem Dualismus zwischen Natur und Gnade, noch auf einer Verwandlung der einen in die andere; es beruht auf einer inneren Vermählung der himmlischen und irdischen Substanz. Aber diese innere Vermählung des Uebernatürlichen und Natürlichen,

des Himmlischen und Irdischen ist das Grundgepräge des Lutherthums und spiegelt sich ab in seinem ganzen Kultus, in seiner Poesie, in seinem sittlichen Weltleben. Vom Gesichtspunkte der Eschatologie aus muß dieser Typus im tiefsten Sinne des Worts als *christlich-prophetisch* bezeichnet werden; und sofern man im Gegensatz zu der antiken Lebensanschauung die Anschauung des Christenthums als *romantisch* bezeichnet hat, eignet dieser Name vorzüglich dem Lutherthum. Im Katholicismus ist das Romantische in der irdischen Gegenwart gebunden; das Bewußtsein sieht auf das Sichtbare statt auf das Unsichtbare und ergiebt sich einer falschen Ruhe in der gegenwärtigen Welt, in der Herrlichkeit der sichtbaren Kirche. In der reformirten Kirche dagegen ist die Romantik bloß subjektiv, eine bloße Mystik, die Christum nur dort oben im Himmel und das Reich der Herrlichkeit in unendlicher Ferne hat. Nur auf den Schwingen der mystischen Sehnsucht kann sich die Seele mit dem Erlöser vereinigen. Der lutherische Glaube dagegen ruht in einem objektiven Mysterium, das allenthalben ihn umgiebt, in dem Mysterium der neuen Schöpfung, das schon die gegenwärtige Welt mit den Kräften der künftigen Welt durchdringt; dem Glauben ist Christus allenthalben nahe. Dies aber ist der Unterschied vom Katholicismus, und darauf beruht die Innerlichkeit des Lutherthums, daß dieses Mysterium verhüllt ist, daß die Gegenwart nicht unmittelbar, sondern stets „in, mit und unter" dem Natürlichen und Sichtbaren ist, wie es in dem lutherischen Abendmahl der Fall ist. In dem Reiche der Natur sieht der Glaube die sichtbaren Vorbilder und Gleichnisse der unsichtbaren Herrlichkeit, welche erst an dem Tage unseres Herrn Jesu Christi offenbar werden soll. Daher kommen Kunst und Poesie hier zu ihrer rechten Bedeutung — nicht als Gegenstand der Vergötterung wie in der römischen Kirche —, sondern in ihrer zeitlichen Zwischenbedeutung, als eine bildliche Vorausdarstellung der künftigen Herrlichkeit, da Geist und Leiblichkeit verklärt zusammenschmelzen sollen.

§. 270.

Wenden wir uns nun von der Betrachtung des Wesens des Abendmahls zu der Frage über die rechte kirchliche Verwaltung dieses Sakraments, so ist die Hauptsache, daß es der eigenen Einsetzung des Herrn gemäß verwaltet wird. Die Consekration muß

daher nothwendig mit den eigenen Einsetzungsworten des Herrn vollzogen werden. Die Quantität und äußere Form der sinnlichen Elemente gehört zu dem Unwesentlichen; aber nothwendig ist es, daß Brod und Wein (oder, falls man Brod und Wein nicht hat, was dann naturgemäß an ihre Stelle tritt) wirklich ausgetheilt und genossen wird. Fragen wir demnächst, welchen Individuen die Kirche als Haushälterin über Gottes Geheimnisse das Abendmahl zu geben berechtigt und verpflichtet ist, so ist es zuerst einleuchtend, daß sie es nur Getauften geben darf. Weil aber das Abendmahl das Sakrament der Mündigen ist, ist die Kinderkommunion verwerflich, und nur konfirmirte Christen dürfen zum Abendmahl zugelassen werden. Und weil das Abendmahl das Sakrament der Freiheit und Persönlichkeit ist, darf es nicht Solchen gegeben werden, die den Gebrauch des Bewußtseins verloren haben, Wahnsinnigen, oder Kranken und Sterbenden, die sich in einem bewußtlosen Zustande befinden. Und weil es das Allerheiligste des christlichen Kultus ist, müssen Unwürdige, d. h. Solche, deren Leben und Wandel der Gemeinde Aergerniß giebt, davon fern gehalten werden. „Sancta Sanctis" war ein Symbolum in der alten Kirche. Aber die Ausführung dieser Regel ist nur da möglich, wo die Kirchenzucht nach apostolischem Vorbilde *) gehandhabt wird. Unter den jetzigen Verhältnissen ist das eine Frage, welche die Dogmatik nicht beantworten, sondern die nur praktisch gelöst werden kann, wie eine Rückkehr zu der christlichen Zucht, deren Verfall so viele bittere und gegründete Klagen veranlaßt hat, möglich sein wird, ein Punkt, der mit der ganzen kirchlichen Verfassungsfrage zusammenhängt.

§. 271.

Mit dem Abendmahl steht die Beichte als Vorbereitung zu dem würdigen Genusse desselben in Verbindung. Die Privatbeichte ist in der lutherischen Kirche nicht, wie in der katholischen, ein gesetzlich befohlenes Herzählen aller einzelnen Sünden, die in einem gewissen Zeitraum begangen sind, sondern ein freies Aussprechen des persönlichen Sündenbewußtseins. Die Absolution im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, herstammend von der Vollmacht, zu lösen und zu binden, welche die Kirche von den

*) 1 Kor. 5, 5.

Aposteln geerbt hat, ist nicht unbedingt, sondern an dieselbe Bedingung geknüpft, unter der das Evangelium selbst die Sündenvergebung zuspricht, nämlich an Sinnesänderung und Glauben. Die Privatbeichte ist indessen abgeschafft worden, und die Beichte wird heut zu Tage in einer Form ausgeführt, die ihrem Begriffe nur wenig entspricht, indem nach einer vorhergehenden Vorbereitungsrede die Sündenvergebung ertheilt wird, ohne daß eine wirkliche Beichte Statt gefunden hat. Soll eine Reform hier Statt finden, so wird sie nur bewerkstelligt werden können, indem man entweder die Privatbeichte wieder zu beleben sucht, oder, wie auch vorgeschlagen ist, die Verbindung zwischen Beichte und Abendmahl vollständig aufhebt, d. h. auch die feierliche Absolution wegfallen läßt, weil die Voraussetzung derselben (das persönliche Sündenbekenntniß) weggefallen ist, und nur die Vorbereitungsrede mit Aufforderung zur Selbstprüfung, Bezeugung der trostvollen Verheißung des Evangeliums und einem Segenswunsch für die Kommunikanten beibehält *). Es muß nämlich eingeräumt werden, daß die älteste Kirche nicht Beichte und Absolution als Vorbereitung für das Abendmahl gehabt hat, sondern daß die von Paulus vorgeschriebene Selbstprüfung als genügend angesehen ward. Der zuletzt genannte Weg der Reform wird allerdings für den Augenblick, wenn auch aus verschiedenen Gründen, auf die meisten Sympathien und Bedingungen der Verwirklichung rechnen können, während die Wiederbelebung der Privatbeichte zur Zeit nur da möglich zu sein scheint, wo die lutherische Kirche in kleineren, abgesonderten Gemeinden existirt.

Anm. Daß die Beichte einem tiefen Bedürfniß der menschlichen Natur entgegenkommt, wird nicht leicht von Jemandem geläugnet werden. Es liegt eine große psychologische Wahrheit in dem Worte Pascals, daß der Mensch gar oft erst dann zu der rechten Erkenntniß seiner Sünde, zu der rechten Befestigung in seinem guten Vorsatze gelangt, wenn er seine Sünde nicht bloß Gott, sondern einem Menschen bekennt. Wenn man aber oft den Katholicismus gepriesen hat, weil er durch seine Beichte dem Menschen eine Möglichkeit eröffnet, das Bekenntniß seiner Sünde in die Brust eines anderen Menschen niederzulegen, wo es unter dem Siegel der heiligsten Verschwiegenheit bewahrt bleibt, und von woher der Trost der Sündenvergebung in dem eigenen Namen des Herrn ihm ertheilt wird: so wird dieses Bedürfniß durch die Privatbeichte des Lutherthums weit mehr befrie-

*) H. N. Clausen: Udvikling af de christelige Hovedlärdomme, 508.

digt, als durch die katholische. Denn das wahre Bedürfniß ist doch nur das Bedürfniß, sein persönliches Sündenbewußtsein aussprechen zu können, beichten zu können, was wirklich das Herz drückt. Aber grade dies ist die Bedeutung der Privatbeichte, während in der katholischen Beichte der Einzelne vom Priester gesetzmäßig sich ausfragen und ausforschen lassen soll über die Reihe einzelner Sünden, die in einem gewissen Zeitraum begangen sind, ein Ausfragen, bei dem die ärgerlichsten Mißbräuche unvermeidlich sind. Die katholische Beichte verhält sich zu der lutherischen, wie Gesetz zum Evangelium, und das in Wahrheit Gute und Segensreiche, was sie ausgerichtet hat, hat sie nur in den Fällen ausgerichtet, wo sie im Grunde mit der Privatbeichte zusammenfällt. Obgleich nun jenes tiefe Bedürfniß der menschlichen Natur allerdings noch Befriedigung in der evangelischen Kirche finden kann, wenn ein inniges Verhältniß zwischen dem Seelsorger und den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde besteht, so muß man doch beklagen, daß die Privatbeichte als eine Institution, die ordentlicher Weise diesem Bedürfniß entgegenkommt, sich verloren hat; denn dadurch fehlt der objektive Anknüpfungspunkt für die Vielen, welche das Bedürfniß fühlen, ihre Seele frei zu machen, indem sie nicht nur Gott, sondern auch einem Menschen beichten, welche das Bedürfniß des Trostes der Sündenvergebung fühlen, den zwar Jeder selbst aus dem Evangelium schöpfen kann, den er aber doch in vielen Fällen von einem Menschen ausgesprochen zu hören bedürfen kann, der ihn kraft der Autorität eines heiligen Amtes ausspricht.

§. 272.

Die ordnungsmäßige Verwaltung der Sakramente und die Predigt des Wortes ist von dem Herrn selbst der Kirche anvertraut, *) womit der Begriff des kirchlichen Amts **) nothwendig gegeben ist. Das allgemeine Priesterthum der Christen schließt das besondere Priesterthum, das von der christlichen Gemeinschaftsordnung erfordert wird, nicht aus; und obgleich der Herr für diejenigen, welche Hirten und Lehrer sein sollen, eine besondere Weihe nicht eingesetzt hat, erscheint doch schon in der apostolischen Kirche die Priesterweihe als eine Einrichtung des Geistes. Wenn nun in der lutherischen Kirche die Prediger auf apostolische Weise durch Handauflegung der Brüder — ein Sinnbild der Uebertragung einer geistigen Gabe — geweiht werden, so können wir zwar nicht die Priesterweihe mit den eigentlichen Sakramenten auf dieselbe Stufe

*) Matth. 28, 18—20. Luc. 22, 19.

**) Eph. 4, 11. cf. Conf. Aug. V. Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.

ſtellen, auch dürfen wir nicht annehmen, daß außerordentliche Gnadengaben ſich daran knüpfen, wie in der apoſtoliſchen Zeit; aber ebenſo wenig können wir annehmen, daß ſie eine bloße Ceremonie iſt, bei der Nichts mitgetheilt würde. Denn es liegt im Begriff des vom Herrn eingeſetzten Amtes, daß es eine Macht und eine Autorität vom Herrn ſelbſt in ſich ſchließt, und in einem gewiſſen Maße von den Verheißungen begleitet ſein muß, die auf außerordentliche Weiſe an den Apoſteln und Jüngern, die der Herr ſelber ausſandte, erfüllt wurden.*) Aus dieſer in dem Amte ruhenden, von dem Herrn ſelber ſtammenden Autorität, welche den Prediger zum Diener nicht allein der Gemeinde, ſondern des Herrn macht, entwickelt ſich die beſondere prieſterliche Gabe, den Dienſt zur Erbauung der Gemeinde zu vollführen, und namentlich zur Erbauung, zur Ermahnung und zum Troſt zu predigen, eine Gabe, eine Salbung, die ordentlicher Weiſe nicht bei denjenigen gefunden werden kann, denen die Autorität fehlt, weil ſie nur eine ſubjektive oder doch eine bloß menſchliche Berufung haben. Obgleich die lutheriſche Kirche aus einer gewiſſen Scheu vor dem hierarchiſchen Princip nicht dazu gekommen iſt, ein Dogma der Prieſterweihe auszuſprechen, ſo beſteht doch in der lutheriſchen Kirche faktiſch der Glaube, daß die Ordination mehr ſei, als eine bloße Ceremonie, wie es auch das einſtimmige Zeugniß gläubiger Prediger iſt, daß ſie aus ihrer Ordination immer neue Kraft und Stärkung für das Werk des Amtes ſchöpfen. Es iſt einleuchtend, daß die im Amte ruhende Gnadengabe nicht unbedingt in Kraft tritt, ſondern daß ihre Wirkſamkeit durch Glauben, durch fortgeſetztes perſönliches und ethiſches Streben bedingt iſt. „Halte an mit Leſen, mit Ermahnen, mit Lehren, bis ich komme. Laß nicht aus der Acht die Gabe, die dir gegeben iſt durch die Weiſſagung, mit Handauflegung der Aelteſten.“ **) Was von der Verwaltung der Sakramente gilt, daß ſie nur im Verhältniß zu der inneren Beſchaffenheit der Empfangenden mitgetheilt werden dürfen, das gilt auch von der Prieſterweihe. Nur demjenigen, der die innere Vorbereitung für das Amt hat, darf die Weihe mitgetheilt werden, und ſchon Paulus ermahnt Timotheum, die Hände nicht bald auf Jemanden zu legen.***)

*) Luc. 21, 15.
**) 1 Tim. 4, 13. 14.
***) 1 Tim. 5, 22.

Anm. Die katholische Hierarchie betrachtet sich als den rechten Erben des Apostolats, herstammend von den Aposteln in einer ununterbrochenen Reihe durch Handauflegung, sich verzweigend in einer Verschiedenheit hierarchischer Stufen. Aber diese Fortsetzung des Apostolats läugnen wir. Nicht nur läßt es sich nicht nachweisen, daß diese Kette nicht gebrochen ist; sondern weil beim Weggang der Apostel Niemand mehr da ist, der apostolische Gaben aufzeigen kann, und die Apostel auch keine nachweisbare Vorschrift, betreffend die Leitung der Kirche der Zukunft, hinterlassen haben, so geht das Recht, die Kirche in Uebereinstimmung mit den apostolischen Einrichtungen zu leiten, an die Gemeinde zurück. Soll von einem Erben die Rede sein, so ist die Gemeinde die Erbin. Die Gemeinde ist es, welche ihre Diener beruft, und ihnen das vom Herrn eingesetzte Amt überträgt, darauf vertrauend, daß der Herr der Gemeinde ihnen den Geist geben werde zu dem, das nützlich ist. Zwar wissen wir, daß kurz nach dem Tode der Apostel die bischöfliche Verfassung eingeführt wurde; aber das Verhältniß war kein hierarchisches. Denn in den Bischöfen, welche den Aposteln folgten und unter denen mehrere Apostelschüler waren, fand grade das Leben der Gemeinde seinen höchsten persönlichen Ausdruck; sie waren im tiefsten Sinne Diener der Gemeinde, nach dem Vorbilde des guten Hirten, der sein Leben für die Schafe läßt. Aber schon früh zeigte sich der Anfang einer Verkehrung des Verhältnisses, indem die Bischöfe nicht selten sich selbst als diejenigen betrachteten, die die apostolische Unfehlbarkeit geerbt hätten, als letzte Instanzen, deren Autorität man unbedingt sich fügen müsse. Auf dieser Verrückung des Verhältnisses zwischen dem besonderen und allgemeinen Priesterthum beruht alle Hierarchie. In der römischen Kirche wird das besondere Priesterthum als der Grundstamm, der das allgemeine Priesterthum trägt, betrachtet. Daher die scharfe Trennung zwischen clerici und laici, indem die Priesterschaft sich selbst als die Kirche, die Laien dagegen als einen Anhang betrachtet. Offenbar aber ist das Verhältniß dadurch verkehrt worden. Das allgemeine Priesterthum ist es, welches das besondere trägt, und selbst die Apostel mußten ja erst Jünger, erst Christen sein, bevor sie Apostel werden und den Gemeinden vorstehen konnten. Und obgleich sie die Kirche mit der Autorität der Inspiration leiteten, stellten sie sich doch niemals in ein hierarchisches Verhältniß zur Gemeinde als Herren derselben, sondern betrachteten sich nur als Glieder an dem einen Leibe, indem sie stets einschärften, daß viele Gaben da seien, aber nur Ein Geist. Dieses Verhältniß sucht die evangelische Kirche festzuhalten. Und obgleich wir gewiß nicht die Priesterweihe geringschätzen wollen, so wollen wir sie doch auch nicht den eigentlichen Sakramenten, die zu dem allgemeinen Priesterthum gehören, nämlich Taufe und Abendmahl, an die Seite stellen, geschweige denn sie ihnen überordnen. Denn grade dies ist das geheime falsum der Hierarchie, daß sie dem Wesen nach die Ordination zum Grundsakrament macht, die Gültigkeit der übrigen Sakramente darauf beruhen läßt, daß der Priester die rechte Weihe hat. Grade dies ist die geheime Lüge

der Hierarchie, daß die Kraft, welche die Gemeinde in den Sakramenten des Herrn sucht, im Grunde von der Priesterschaft, welche die Sakramente verwaltet, ausströmt, so daß die Priesterherrschaft das eigentlich konstitutive und erhaltende Princip der Kirche wird. Die römische Kirche macht zwar eine Ausnahme mit der Taufe, die im Nothfall auch von Laien verrichtet werden kann, nicht aber mit der Absolution und dem Abendmahl, bei welchem allein der Priester die Macht hat, die Verwandlung vorzunehmen und das Opfer darzubringen. Die evangelische Kirche hält dagegen auf das Bestimmteste fest, daß nicht die Ordination es ist, welche den Sakramenten ihre Kraft verleiht, sondern allein das Wort Gottes und die Einsetzung. Selbst wenn ein Apostel ein Sakrament verwaltet, kann er ihm keine größere Kraft mittheilen, als die, welche die Einsetzungsworte selbst ihm geben. Deßhalb müssen wir erkennen, daß sowohl die Predigt des Wortes als die Verwaltung der Sakramente zur Zeit der Noth auch von unordinirten Männern muß ausgeführt werden können, kraft des allgemeinen Priesterthums, zu dem sie durch die Taufe geweiht sind, wie auch zur Zeit der Noth die Gemeinde ihren Prediger durch Aelteste, welche Laien sind, muß weihen können, wenn sie nicht in der Lage ist, sich Prediger bedienen zu können, welche schon selbst die Weihe haben.

Was von der Macht und Autorität, zu predigen und die Sakramente zu verwalten, gesagt ist, daß sie nämlich dem Prediger durch die Gemeinde ertheilt wird, dasselbe gilt vom Amt der Schlüssel, *) oder der Macht, zu lösen und zu binden, die Absolution zu ertheilen und zu verweigern, zu den Sakramenten zuzulassen und von ihnen auszuschließen. Eine ordentliche Kirchenzucht kann nicht auf rechte Weise von dem Prediger allein ausgeübt werden, sondern muß von dem Prediger in Gemeinschaft mit der Gemeinde ausgeübt werden. Und selbst die Apostel übten ja diese Macht, wie alle kirchliche Macht, nicht in einem hierarchischen Gegensatz zu der Gemeinde aus, sondern in Zusammenwirken und Uebereinstimmung des Geistes der Gemeinde mit ihrem Geiste. **)

Die Vollendung der Kirche.

§. 273.

Als Gemeinde des dreieinigen Gottes und Organismus Christi hat die Kirche das ewige Leben. Da sie aber noch nur die streitende ist, und in einer Wirklichkeit sich befindet, die mit ihrem Wesen nicht übereinstimmt, so ist das ewige Leben als völlige Ver-

*) Matth. 16, 19. 18, 18. Joh. 20, 23.

**) 1 Kor. 5, 4.

wirklichung der Erlösung und der neuen Schöpfung ein zukünftiges. In der Hoffnung schaut sich die Kirche an als befreit zu ihrer wahren Wirklichkeit oder als die triumphirende. Der natürliche Feind des Lebens ist der Tod, der geistige Feind desselben ist die Sünde. Im Grunde sind beide schon überwunden. Aber die völlige Vernichtung findet erst Statt bei der Auferstehung und dem jüngsten Gericht, deren positiver Inhalt die ewige Seligkeit ist. Die Wahrheit dieser Hoffnung ist in der Wahrheit des Glaubens, in welchem das Künftige schon wesentlich gegenwärtig ist, begründet.

Anm. Obgleich die christliche Eschatologie eine Lehre von den letzten Dingen ist, so hat diese Lehre doch ihre ausführlichste und lebendigste Entwickelung in der Anfangszeit der Kirche, in den ersten Jahrhunderten gefunden. Dies hat seinen Grund in der teleologischen Richtung des Christenthums. Dasjenige, wonach zuerst gefragt wurde, war das Letzte, das Endziel, das Resultat, zu dem das neue Evangelium seine Bekenner führen würde. Während andere Religionen nur auf ein verlorenes Paradies zurückblicken, auf ein verschwundenes goldnes Zeitalter, ohne eine Zukunft zu haben, so beginnt die christliche Kirche mit einer großartigen Anschauung der Zukunft. Sie ist in Hoffnung erlöst, und daher richtet und mißt sie die ganze gegenwärtige Wirklichkeit nach der künftigen Welt. Während die heidnische und gnostische Spekulation auf die Frage nach dem Entstehen der Dinge, nach der Kosmogonie, nach dem Ursprunge des Bösen zurückgeht, fragt das christliche Denken zu allererst nach dem Ende dieser Welt und der Vollendung aller Dinge, zündet sein Licht an der historisch-prophetischen Anschauung an, und zeigt dadurch seinen praktischen, ethischen Charakter. Die christliche Eschatologie ist daher etwas ganz Anderes, als was man in neuerer Zeit Unsterblichkeitslehre genannt hat. Was man in neuerer Zeit Unsterblichkeit der Seele genannt hat, ist nur ein einzelner matter Reflex der reichen Hoffnung des Christenthums. Die christliche Hoffnung erwartet nicht bloß Unsterblichkeit, welches ein negativer Begriff ist, sondern ein ewiges Leben, nicht bloß die Auferstehung der Seele und des Geistes, sondern auch die Auferstehung des Leibes. Und nicht bloß die Vollendung des einzelnen Menschen umfaßt das Christenthum; die Vollendung des Einzelnen ist nur ein Glied in der Vollendung des ganzen Reiches, ja der ganzen Schöpfung *), welche zusammenfällt mit der Wiederkunft des Herrn, um zu richten die Lebendigen und die Todten. Daher gestaltet sich die christliche Hoffnung zu einer apokalyptischen Anschauung, welche Christum und die Gemeinde, Kirche und Welt, Geschichte und Natur, Tod und Hades, Auferstehung und Gericht, Himmel und Hölle umfaßt. Nur in der Allgemeinheit des Gedankens vermag die Wis-

*) Röm. 8, 18—24. Phil. 3, 20—21.

senschaft den Inhalt der christlichen Hoffnung darzustellen. Denn grade weil die christliche Hoffnung uns auf eine Wirklichkeit hinweist, welche über die Bedingungen dieser Erfahrung hinausliegt, grade weil das ewige Leben eine Naturseite hat, die unter diesen Bedingungen nicht erkannt werden kann, ist unsere Erkenntniß hier mit einer natürlichen Schranke behaftet. Während die Wissenschaft daher nur in allgemeinen Bestimmungen diese prophetischen Lehrstücke darstellen kann, muß es der christlichen Kunst und Poesie vorbehalten sein, in ahnungsvollen Bildern die individuelle Anschauung dieses Inhalts zu anticipiren, indem sie sich in die kanonische Apokalyptik vertieft, welche am vollständigsten in der Offenbarung des Johannes gegeben ist.

Die Auferstehung der Todten.

§. 274.

Daß es für die Unsterblichkeit des Menschen keinen einzelnstehenden Beweis geben kann, sondern daß die Unsterblichkeitslehre von der ganzen Lebensanschauung getragen werden muß, ist eine Erkenntniß, die in unsern Tagen als allgemein betrachtet werden kann. In der christlichen Lebensanschauung tritt die Ewigkeit des Individuums an allen Punkten hervor. Sie ist enthalten in der Lehre von der speciellen Vorsehung, in der Lehre von der ewigen Individualität Christi, in der Gnadenwahl, im Gebete, in der Taufe, im Abendmahl, Punkte, welche nur unter der Voraussetzung der Bestimmung des Individuums zu einer ewigen Seligkeit Bedeutung haben; aber der allgemeine Wurzelbegriff ist die Lehre vom Menschen als nach dem Bilde Gottes erschaffen. Auf die Gottesidee müssen alle Fragen über die Unsterblichkeit des Menschen zurückgeführt werden. Es ist der Begriff des Menschen, für die Gottheit Offenbarungsorgan zu sein. Ist nun Gott, wie im Pantheismus, nur als der unpersönliche Weltgeist, das selbstlose Allgemeine bestimmt, so bedarf dieser unpersönliche Weltgeist auch nur unpersönlicher Organe, bloßer Durchgangspunkte für sein Allgemeinleben, welche nur eine vorübergehende Unsterblichkeit haben können, eine Unsterblichkeit, die auf diejenigen Momente beschränkt ist, in welchen der ewige Weltgeist sie durchleuchtet, und dem Regenbogen zu vergleichen ist, der in der Nähe der Sonne in den Wolken momentan sich bildet. Die pantheistische Gottheit kann für das Persönliche, Monadische kein Interesse haben, da sie selber unpersönlich ist. Der persönliche Gott dagegen kann die vollkommene Form für seine Offen-

barung nicht an Wesen finden, die nur selbstlose Durchgangspunkte sind, sondern an ebenbildlichen Wesen, welche bestimmt sind, bleibende Zeugen zu sein seiner ewigen Macht und Gottheit. Der Gott der Offenbarung ist Liebe, und sein Interesse ruht deßhalb in dem Monadischen. Nur in einem Reiche ewiger Individuen, welche er seiner eigenen Ewigkeit und Seligkeit theilhaft machen will, kann er seine adäquate Offenbarungsform finden. Dieser Unsterblichkeitsbeweis ist es, den Christus den Sadducäern darlegt, wenn er sagt: „Gott ist nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott, denn sie leben ihm alle.“ *) Ihm leben sie alle, Gerechte wie Ungerechte; denn es ist ihre unverlierbare Bestimmung, Gefäße zu sein für seine Offenbarung, ihm leben zu sollen und nicht sich selber und der Welt. Von der Gottheit des Pantheismus muß hingegen gesagt werden, daß sie ein Gott der Todten und der Sterblichen ist. Denn diesem Gotte sterben und verschwinden sie alle!

Anm. Die Unsterblichkeit aller Menschen lehren, heißt keineswegs die Seligkeit aller Menschen lehren. Die Unsterblichkeit kommt von selber; sie ist der metaphysische Begriff des Menschen, seine unverlierbare Bestimmung. Die Seligkeit dagegen ist die verwirklichte, erfüllte Bestimmung, die inhaltsreiche, gotterfüllte Unsterblichkeit oder das ewige Leben. Die Seligkeit kommt daher nicht von selber, ist nicht bloß eine metaphysische, sondern eine religiöse und ethische Bestimmung, wird nur durch die Wiedergeburt und Heiligung, durch das fortgesetzte religiöse und ethische Streben gewonnen. „Niemand wird dadurch selig, daß er begraben wird;“ sondern Jeder muß selbst seine Seligkeit schaffen. Auf der Verwechselung dieser Begriffe beruht die partikularistische Unsterblichkeitslehre, welche in unseren Tagen wieder Anhänger gefunden hat. Sie nimmt nämlich an, daß nur diejenigen Individuen jenseits des Grabes ihr Dasein fortsetzen, welche schon in diesem Dasein der Wiedergeburt theilhaft geworden sind, mit Freiheit das Ewige in sich aufgenommen haben. Das Unsterblichmachende liegt also in dem Geist, der das Individuum ethisch beseelt und erfüllt, in der Idee, welche, selbst erhaben über der Macht der Vergänglichkeit, zugleich ihre Organe ihrer eigenen Unvergänglichkeit theilhaft macht. Nur die geistigen, pneumatischen Menschen können also den Tod des Leibes überleben; die bloß natürlichen Menschen dagegen fallen dem Tode anheim, vergehen wie andere Naturindividuen. Aber obgleich diese Anschauung an den vielen geistlosen Individuen eine Bestätigung finden zu können scheint, welche die Erfahrung aufweist, und die in dem Grade den Charakter der Zeitlichkeit und Leerheit haben, daß nicht leicht einzusehen ist, welchen An-

*) Luc. 20, 38.

spruch ein solches Leben auf die Fortsetzung seines Daseins jenseits des Grabes haben sollte: so beruht sie doch auf einer Verkennung des Wesens des menschlichen Individuums, der angeborenen Bestimmung desselben, Gotte zu leben, auf einer Verkennung der Allgemeinheit und ewigen Unauslöschlichkeit des Gewissens. Sie bringt auch eine fatalistische Betrachtung in Beziehung auf die Individuen mit sich, welche ohne eigene Schuld daran gehindert worden sind, in diesem Dasein das Ewige in sich aufzunehmen, ein Fatalismus, der auf die alte gnostische und manichäische Eintheilung der Menschen in geistige Menschen und Thiermenschen zurückweist, ein Unterschied, der nicht als verschwindend, sondern als ursprünglicher Dualismus, der die Einheit des Geschlechts aufhebt, bestimmt wird. Wenn man sich zur Vertheidigung jener Vernichtungslehre auf die Lehre der Schrift von dem ewigen Tode beruft, so beweist dies Nichts, denn unter dem ewigen Tode versteht die Schrift nicht absolute Vernichtung, sondern Unseligkeit, den gewußten, selbstbewußten Tod. Wir halten daher die unbedingte Bestimmung aller Menschen zur Unsterblichkeit fest, während wir andererseits lehren, daß die Menschen nur bedingungsweise *selig* werden, insofern nämlich, als sie wiedergeboren und geheiligt werden.

§. 275.

Die positive Unsterblichkeit des Individuums, das ewige und selige Leben desselben, beginnt mit der Wiedergeburt und setzt sich über das Grab hinaus fort. Da aber der Begriff der Seligkeit des Individuums Eins ist mit der völligen Befreiung des Individuums zu seinem Ideale, in welchem die Leiblichkeit ein nothwendiges Moment ist, so schließt das ewige Leben zugleich die Auferstehung des Leibes oder Fleisches in sich. Die positive Unsterblichkeit hat ihr Vorbild und den Grund ihrer Wirklichkeit an Christo, und wie Christus mit einem verklärten Leibe auferstand als der Erstgeborene unter vielen Brüdern, so sollen auch alle Gläubigen auferstehen mit einem geistigen Leibe, d. h. mit einem Leibe, der seinem Begriffe als Tempel des Geistes vollkommen entspricht. *) Wenn wir die Auferstehung des Leibes oder Fleisches nennen, so denken wir nicht an diese sinnlichen Stoffe, welche in diesem Dasein schon in fortgehender Verwandlung und fortgehendem Verschwinden begriffen sind, sondern an die ewige Grundgestalt (nicht τὸ ὑλικόν, sondern τὸ εἶδος, wie Origines sagt), an die wesentliche Identität des neuen Leibes mit dem Leibe, den wir in der Zeitlichkeit getragen haben, und bekennen demnach, daß es nicht eine andere, sondern

*) 1 Kor. 15, 42—44. 2 Kor. 5, 1.

dieſelbe leibliche Individualität iſt, die zu ihrem Ideale verklärt auferſtehen wird. Eine Vorausdarſtellung der Befreiung der Leiblichkeit zu ihrem Ideale haben wir in der Bildhauerkunſt und Malerkunſt, Künſte, die ohne wahre Bedeutung ſein würden, wenn das Dogma von der Auferſtehung des Leibes keine Gültigkeit hätte, und wenn ſie nicht betrachtet werden könnten als Weiſſagung von der höheren Wirklichkeit, welche ſie ſelbſt nur im Bilde, im Scheine darſtellen. Es iſt aber einleuchtend, daß die Befreiung des menſchlichen Leibes zu ſeinem Ideale erſt mit der Befreiung der ganzen Körperwelt, der ganzen Natur zu ihrem Ideale eintreten kann, mit dem neuen Himmel und der neuen Erde, die erſt durch eine allgemeine Weltverwandlung erſcheinen können. Daher verlegt die Schrift auch die Auferſtehung des Leibes auf den jüngſten Tag, womit die Vorſtellung von einem Zwiſchenreich, einem Zwiſchenzuſtand für die Todten nothwendig gegeben iſt.

Anm. Die Vorſtellungsweiſe, welche das Verhältniß zwiſchen Seele und Leib als ein indifferentes Verhältniß ſetzt, oder wohl gar den Leib als das Gefängniß der Seele betrachtet, als eine Hülle, welche abzuwerfen ſie ſich ſehnen muß, um die wahre Freiheit zu gewinnen, dieſer Spiritualismus verkennt den Begriff des Menſchen als Einheitspunkt von Geiſt und Natur, und bringt eine Läugnung aller Kunſt, die grade auf dieſer Vereinigung beruht, mit ſich. Nur der ſterbliche, vergängliche Leib iſt es, der die Seele beſchwert, nicht der Leib ſeinem wahren Begriffe nach. Ein Zuſtand, in dem die Seele von ihrem Leibe getrennt iſt, kann als abſolut vollkommener Zuſtand von der Seele nicht gelebt werden. Aber ebenſo unwahr iſt die naturaliſtiſche Betrachtungsweiſe, welche lehrt, daß die Seele ſo an ihren Leib gebunden iſt, daß ſie den Tod deſſelben nicht überleben kann. Sie denkt ſich das Verhältniß zwiſchen Seele und Leib als unmittelbares Einheitsverhältniß zwiſchen dem Aeußeren und Inneren, zwiſchen Realität und Idealität, Form und Inhalt, ſo daß Seele und Leib nur zwei Seiten deſſelben ſind, und keine Trennung ertragen können. Aber dieſes Verhältniß iſt nur das Verhältniß der Pflanzenſeele und Thierſeele zu ihrem Leibe; denn die Pflanzenſeele und Thierſeele iſt ein leeres, unſelbſtändiges Inneres, das in ſeinen Leib als in ſeine Form verloren iſt, und vergehen muß, wenn dieſe zerbrochen wird. Die menſchliche Pſyche dagegen verhält ſich zu ihrem Leibe wie zu ihrem Organ, in Verhältniß zu welchem ſie ſich ſelbſt in freier Innerlichkeit beſtimmt, und von welchem ſie ſich ſelbſt unterſcheidet als der innere Menſch von dem äußeren Menſchen, ja von welchem ſie ſich ſelbſt unterſcheidet als von ihrer Hütte, von der ſie zwar relativ abhängig, aber auch relativ unabhängig iſt. Iſt die Seele abſolut abhängig von dieſem Leibe, von dieſen Sinneswerkzeu-

gen, so wird es vollkommen unbegreiflich, wie sie in sich selber ein inneres, esoterisches Leben leben, das in sich selbst zurückgewandte, in sich selber ruhende Subjekt eines rein inneren Reiches sein kann. Alle tiefere Betrachtung führt uns doch zu der Erkenntniß, „daß die Seele ebensowohl nach innen, als nach außen in großen Weltverhältnissen steht." *) Statt zu schließen, daß die Seele durch den Tod des Leibes vernichtet werde, schließt schon Plato tiefer, daß der Tod dieses verweslichen Leibes die Befreiung der Seele zu dem Reiche der Ideen ist, indem er das Philosophiren als ein fortgehendes Absterben betrachtet, als einen inneren Freiheitsakt, der nicht in einem negativen, sondern in einem positiven Resultat, in Innerlichkeit endigen könne. Und statt zu schließen, daß, da die Seele doch nicht ohne jegliches Verhältniß zur Natur und Leiblichkeit gedacht werden könne, dieses Verhältniß durch den Tod des Leibes absolut unmöglich gemacht sei, weil diese materiellen Naturbedingungen die einzig möglichen seien —: wird es doch besonnener sein, zu schließen, daß für die freie, in sich selbst zurückgewandte Psyche andere Naturbedingungen möglich sein müssen. Eine Trennung der Seele von dem Leibe, ein Sein außerhalb des Leibes, wo die Seele zwar nicht auf eine absolut naturlose und körperlose, aber doch naturfreie und körperfreie Weise lebt, zeigt sich momentan in ekstatischen und visionären Zuständen, die in dieser Beziehung als Anticipationen des Zustandes nach dem Tode bezeichnet werden können. Der Apostel Paulus sagt ja, daß er schon in diesem Leben den Zustand nach dem Tode anticipirt habe, indem er in das Paradies entzückt gewesen, ohne zu wissen, ob er im Leibe oder außer dem Leibe war. **) Obgleich nun die Seele in diesen Zuständen allerdings nicht aus jedem Verhältniß zu ihrem Leibe getreten ist, so sind diese Zustände doch offenbare Widerlegung der naturalistischen Lehre von der absoluten Abhängigkeit der Seele von den gegenwärtigen, materiellen Bedingungen, und weisen auf ein ganzes Reich mit anderen Bedingungen hin.

Der Mittelzustand im Todtenreich.

§. 276.

Die Vorstellung von einem Seelenschlaf (*ψυχοπαννυχία*) von dem Augenblicke des Todes bis zum jüngsten Tage läßt sich weder aus der heiligen Schrift, noch aus dem Begriffe des Mittelzustandes begründen. Da keine Seele in einem völlig abgeschlossenen und fertigen Zustande dieses Dasein verläßt, muß der Mittelzustand als ein Reich fortgesetzter Entwickelung gedacht werden, wo die Seelen

*) Worte Sibberns in seiner Schrift über das Verhältniß zwischen Seele und Leib.

**) 2 Kor. 12, 2—4.

vorbereitet und reif werden sollen für das jüngste Gericht. Obgleich die katholische Lehre vom Fegefeuer verworfen ist, weil sie mit so vielen krassen und falschen Zusätzen vermischt ist, so enthält sie doch die Wahrheit, daß der Mittelzustand in rein geistigem Sinne ein Purgatorium sein muß, bestimmt zur Läuterung der Seele. Fragen wir denn, wie wir nach den Andeutungen, welche die Offenbarung uns giebt, uns die Beschaffenheit dieses Reiches denken sollen, so bezeichnet das Neue Testament es als Hades,*) damit erinnernd an die alttestamentliche Vorstellung vom Scheol, vom Schattenreich. Die Abgeschiedenen werden im Neuen Testament nur als Seelen, als Geister bezeichnet;**) sie sind ihrer Leiblichkeit entkleidet, hinausgetreten aus dem ganzen Zusammenhang der vollen, taghellen Wirklichkeit, und harren der neuen, vollkommenen Leiblichkeit, mit der sie überkleidet werden sollen. Der jenseitige Zustand muß daher als der direkte Gegensatz des gegenwärtigen gedacht werden. In Vergleich mit dem gegenwärtigen Zustand muß von den Abgeschiedenen gesagt werden, daß sie sich in einem ruhenden Zustande, einem Zustande der Passivität befinden, daß sie in der Nacht sind, in welcher Niemand wirken kann.***) Ihr Reich ist nicht ein Reich der Thaten und Werke, denn die äußeren Bedingungen, unter denen Thaten und Werke vollführt werden können, sind nicht vorhanden. Nichts desto weniger leben sie ein tiefes geistiges Leben; denn das Todtenreich ist das Reich der Innerlichkeit,†) das Reich der stillen Selbstbesinnung und Selbstvertiefung, ein Reich der Erinnerung im vollen Sinne des Worts, in dem Sinne, daß die Seele hier in ihr eigenes Innere hineingeht, auf das zurückgeht, welches der Grund des Lebens ist, auf das wahre Innere des Allseins. Und grade darauf beruht die purgatorische Bedeutung dieses Zustandes. Während der Mensch in der gegenwärtigen Welt in einem Reiche der Aeußerlichkeit sich befindet, wo er bei der zeitlichen Zerstreuung, bei

*) Luc. 16, 23.

**) 1 Petri 3, 19—20.

***) Joh. 9, 4.

†) Vgl. Steffens Religionsphilosophie 2, 307: „Aeußert sich die göttliche Entwickelung innerhalb der Sinnlichkeit als eine Evolution, die die Hauptaufgabe des Lebens immer entschiedener für eine jede Persönlichkeit verkündigt — so ist es nothwendig, daß diese Evolution sich bei den Todten als eine immer intensivere Involution ausbilden muß."

dem weltlichen Geräusch und Getümmel der Selbsterkenntniß entgehen kann, tritt in jenem Reiche das Entgegengesetzte ein. Der Schleier, den diese Sinnenwelt mit ihrer bunten, unabläſſig bewegten Mannigfaltigkeit beruhigend und mildernd über den ſtrengeren Ernſt des Lebens ausbreitet, der aber auch oft dem Menſchen dienen muß, zu verbergen, was er nicht ſehen *will* — dieſer Schleier der Sinnlichkeit zerreißt vor dem Menſchen im Tode, und die Seele befindet ſich im Reich der reinen Weſenheiten. Die mannigfaltigen Stimmen des Weltlebens, welche in dem irdiſchen Daſein mit denen der Ewigkeit zuſammentönten, verſtummen, die heilige Stimme tönt jetzt alleine, ohne von dem weltlichen Getümmel gedämpft zu werden, und darum iſt das Todtenreich ein Reich des Gerichts. „Es iſt den Menſchen geſetzt, einmal zu ſterben, danach aber das Gericht.“ *) Weit entfernt, daß die menſchliche Pſyche hier aus Lethe tränke, muß vielmehr geſagt werden, daß ihre *Werke ihr nachfolgen*,**) daß ihre Lebensmomente, welche vergangen und in dem Strom der Zeiten verſtreut ſind, hier in der abſoluten Gegenwart der Erinnerung wiederum geſammelt auferſtehen, eine Erinnerung, die in demſelben Verhältniß zu dem zeitlichen Bewußtſein gedacht werden muß, wie die wahren Viſionen der Poeſie zur Proſa der Endlichkeit, eine Viſion, welche ſowohl zur Freude, als zum Schrecken erſcheinen kann, weil ſie die eigene tiefſte Wahrheit des Bewußtſeins iſt, und deshalb nicht nur ſeligmachende Wahrheit, ſondern auch richtende und verdammende Wahrheit ſein kann. Aber indem den Hingeſchiedenen auf dieſe Weiſe ihre Werke nachfolgen, leben und regen ſie ſich nicht nur in dem Element der Seligkeit oder Unſeligkeit, welches ſie in der Zeitlichkeit ſelbſt bereitet und geſchafft haben, **) ſondern fahren zugleich fort, einen *neuen* Bewußtſeinsinhalt aufzunehmen und zu verarbeiten, indem ſie fortfahren, geiſtig ſich ſelbſt zu beſtimmen im Verhältniß zu den *neuen* Manifeſtationen des göttlichen Willens, welche ihnen hier entgegentreten, und auf dieſe Weiſe ſich zu dem letzten, jüngſten Gericht zu entwickeln.

Anm. Fragt man, *wo* die Entſchlafenen nach dem Tode ſich befinden, ſo iſt allerdings Nichts verkehrter, als die Meinung, daß ſie durch eine

*) Hebr. 9, 27.
**) Offenb. 14, 13.
***) Vgl. das Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus.

äußere Unendlichkeit von uns getrennt sind, auf einem anderen Weltkörper sich befinden u. s. w. Auf diese Weise hält man die Todten innerhalb der Bedingungen dieser Sinnlichkeit, aus denen sie grade herausgetreten sind, fest. Was sie von uns trennt, ist nicht eine sinnliche Grenze; denn die Sphäre, in der sie sich befinden, ist toto genere von dieser ganzen materiellen Zeit- und Raumsphäre verschieden. Wie wir vorbildlich von dem Schlafenden, dem Träumenden sagen können, daß er nicht auf äußere, lokale Weise von dieser sinnlichen, ihn umgebenden Welt geschieden, aber doch derselben „jenseitig", in relativem Sinne „abgeschieden" ist, weil er sich in einem Zustande der „Involution", befindet, so muß dasselbe in absolutem Sinne von den Entschlafenen gesagt werden. Die Richtung der Seele im Tode ist nicht eine nach außen gehende, sondern eine nach innen gehende, zurückgehende, und weit vollkommener als das moderne Bild, daß die Seele sich zu den Sternen emporschwingt, welches man sogar bisweilen ganz und gar buchstäblich versteht, daß sie nämlich hinauffährt zu einem anderen Weltkörper, ist das Bild, daß sie sich zu den hinten liegenden, zu den innersten, mystischen Gemächern des Daseins zurückzieht. In Verhältniß zu dieser Sinnenwelt ist das Todtenreich zu bestimmen als ein inneres, oder, was im vorliegenden Zusammenhang dasselbe ist, als ein unteres, welches die kosmische Bestimmung ist; die die Offenbarung uns vom Hades giebt. Denn Christus stieg hinab in den Hades (descendit ad inferos): der Hebräer steigt hinab in den Scheol; und selbst der Heide steigt in den Orkus hinab. Aber dieses Hinabsteigen darf nicht nach sinnlichen Lokalitätstheorien betrachtet werden: es ist die Kategorie des Grundes, worauf man hier die Aufmerksamkeit richten muß. In Verhältniß zu dieser Sinnenwelt ist das Todtenreich die tiefere Region. Alles regt sich hier im Grunde, in der Innerlichkeit; hier ist das stille Schattenreich, wo das Leben seine Wurzel entblößt, während es in der Oberwelt nur seine Krone und Blüthe zeigt.

Indem wir nun so, wenn wir fragen, wo die Seele nach dem Tode ist, die sinnlichen Raumkategorien abweisen, können wir doch nicht in jedem Sinne alle Räumlichkeit ausschließen. Soll die Seele in einer kosmischen Sphäre gedacht werden, wo sie nicht bloß in einem vereinzelten Verhältniß zu sich selbst und zu Gott, sondern auch in Verhältniß zu dem ganzen Reiche steht, dem sie eingegliedert ist, so entsteht auch die Vorstellung von einer umgebenden Welt, und innerhalb des Reiches der Innerlichkeit muß wieder eine gewisse Aeußerlichkeit angenommen werden. Im Geisterreich kann die Seele nicht als rein naturlos gedacht werden. Denn theils ist die Annahme nothwendig, daß die zukünftige Leiblichkeit oder die Auferstehung des Fleisches durch eine verborgene Naturentwickelung vorbereitet wird; theils lehrt der Apostel Paulus ausdrücklich, daß, obgleich wir in dem Todtenreich uns nicht in der vollständigen Integrität unseres Wesens befinden, indem wir im Tode entkleidet werden und erst wieder bei der Wiederkunft des Herrn überkleidet werden, wir doch in dem Mittelzustande nicht vollkommen nackt sein werden, sondern bekleidet

werden sollen. *) Eine gewisse Bekleidung der Seele im Todtenreich, in jener — wir reden menschlicher Weise — klösterlichen Welt, muß daher angenommen werden. Aber indem wir auf diese Weise genöthigt werden, die allerdings dunkle Vorstellung von einer Mittelleiblichkeit im Reich der Todten anzunehmen, so darf dies nicht aufheben, daß die Grundbestimmung für diese Sphäre, die der Innerlichkeit und Geistigkeit ist. Denn nach der Grundanschauung der Offenbarung ist das Menschenleben bestimmt, in drei kosmischen Sphären gelebt zu werden: erst eine Sphäre, wo wir im Fleische leben, ἐν σαρκί sind, unser gegenwärtiges Leben, dessen vorwiegendes Gepräge das der Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit ist, indem nicht bloß alle geistige Wirksamkeit durch die Sinnlichkeit bedingt ist, sondern der Geist auch unter der Herrschaft des Fleisches seufzt; demnächst eine Sphäre, wo wir ἐν πνεύματι leben, wo Geistigkeit und Innerlichkeit die Grundbestimmung ist, welches der Mittelzustand ist; und endlich eine Sphäre, wo wir wieder in Leiblichkeit, aber in verklärter Leiblichkeit und verklärter Natur leben sollen, welches die Vollendung ist, deren Begriff die Erneuerung und Vollendung dieser Welt zu ihrem Ziele ist.

In neueren Zeiten ist die Vorstellung vom Hades von der Unsterblichkeitslehre, die in den „Aussichten in die Ewigkeit" des 18. Jahrhunderts ihren Ausdruck gefunden hat, verdrängt worden. Diese moderne Unsterblichkeitslehre, welche noch bei Vielen die herrschende ist, ist nur ein matter Reflex der Lehre des Christenthums von der ewigen Freude, ein Rest den man nach der Auflösung der christlichen Anschauung beibehielt, der aber nur eine schwebende Vorstellung ist, ohne allen Halt, wenn sie von dem ganzen Vorstellungskreise, worin sie zu Hause ist, losgerissen wird. Denn seinem ursprünglichen Begriffe nach ist der Zustand nach dem Tode nicht als ein Reich der Freude aufzufassen, wie dies sich auch in den ältesten Vorstellungen des Menschengeschlechts, in den Vorstellungen des Hebraismus von dem Zustand nach dem Tode zeigt. Mit einem gewissen Grauen redet der Hebraismus von dem Zustande im Hades, und knüpft eine frohe und trostvolle Erwartung nur an die Hoffnung vom Kommen des Messias auf Erden, woran er auch die Vorstellung von der Auferstehung der Todten in einer neuen Leiblichkeit knüpft. Bei den Griechen dagegen finden wir nur die hoffnungslose Vorstellung vom Schattenreich, und Achilles will lieber ein Tagelöhner auf Erden, als Achilles in der Unterwelt sein. Es ist offenbar, daß der tiefere, wenn auch nicht immer bewußte Hintergrund dieses Grauens vor dem Tode der Zusammenhang des Todes mit Sünde und Schuld ist. Erst durch Christum, durch das Hinabsteigen Christi in den Hades, ist ein Morgenroth der Freude in diesem Reiche angebrochen. Wenn nun nichts desto weniger die Vorstellung von dem Zustande nach dem Tode als einem Zustande der Freude und Befreiung bei Vielen herrschend ist, die sich nur zu der natürlichen Religion bekennen, so läßt sich dieses bei der Menge nicht aus

*) 2 Kor. 5, 2—4.

einer sokratischen oder platonischen Betrachtung des Verhältnisses der Seele zu dem Reiche der Ideen erklären, sondern muß als Wiederschein der Auferstehungshoffnung des Christenthums erklärt werden. Die Entstehung dieser modernen Unsterblichkeitslehre läßt sich näher so erklären, daß, obgleich man die christliche Lehre vom Zusammenhange zwischen Tod und Sünde verwarf, obgleich man demnächst die Erlösung durch Christum und den ganzen Kreis der damit zusammenhangenden Lehren von dem Wege des Heils verwarf: so wollte man doch nicht das Resultat des Christenthumes, die ewige Freude aufgeben, ein Resultat, das allerdings auf diese Weise, von seinem ganzen System gewaltiger Voraussetzungen losgerissen, unmotivirt wird. Eine gewisse Motivirung hat man indessen diesem Glauben durch die Vorstellung von der unendlichen Perfektibilität zu geben gesucht, indem man sich den Zustand nach dem Tode als eine ins Unendliche fortgesetzte, stufenweise Erhöhung der Thätigkeit und des Genusses der Seele, als ein Steigen von Weltkörper zu Weltkörper u. s. w. sich denkt. Dadurch ist eine Unsterblichkeitslehre entstanden, die mit Recht Gegenstand der philosophischen Angriffe geworden ist, welche wenigstens in der Wissenschaft ihr allen Credit geraubt haben.

§. 277.

Mit Christo ist eine neue Morgenröthe in dem Reich der Todten angebrochen. Weil der Tod durch Christum seinen Stachel verloren hat, hat auch das Todtenreich für den, der an Christum glaubt, sein Grauen verloren. Grade weil Christus im Geiste auch in dem Todtenreich gegenwärtig ist, weiß der Gläubige, daß der Tod ihm nicht Verlust, sondern Gewinn ist.*) „Ich habe Lust, abzuscheiden," sagt der Apostel, „und bei Christo zu sein," oder, wie er es an einer andern Stelle ausdrückt, daheim zu sein bei dem Herrn.**) Dieser Ausdruck, daheim zu sein bei dem Herrn, findet in dem bisher Entwickelten seine volle Erklärung. Ist nämlich der Zustand nach dem Tode ein Zustand, wo die Seele aus dem peripherischen Leben in das Centrum zurückgekehrt ist, ein Zustand, wo nur das Ewige das Geltende ist, so muß ja dieser Zustand für den Gläubigen eine selige Ruhe in dem Herrn sein, eine unio mystica mit dem Herrn und dem Reiche seiner Liebe, ein Zustand des Friedens. Die Seele muß sich hier daheim finden, weil sie sich hier in der Region findet, worauf ihr wesentlicher Wille gerichtet war, während sie im Fleische war; von den Hem-

*) Phil. 1, 21.
**) 2 Kor. 5, 8.

mungen sich ungestört findet, welche, während wir im Fleische sind, fortwährend die Gemeinschaft mit dem Herrn stören und uns von ihm verbannen. Der Zustand im Hades bestimmt sich daher nach dem Verhältnisse zu Christo, der aller Seelen Centrum ist. Anders muß dieser Zustand vor, anders nach der Erscheinung Christi gedacht werden; anders für die, welche auf ihn gehofft und an ihn geglaubt haben, anders für die, welche nicht an ihn geglaubt haben, sei es nun, daß diese nicht den Herrn gekannt oder nicht zu einer Entscheidung haben kommen können, oder daß sie sich in ein feindliches Verhältniß zu ihm gestellt haben. Es bilden sich daher nothwendig verschiedene Regionen im Hades, und man muß daher hier von einem Paradies*), einer Hölle und einem unentschiedenen Zustand reden können. Aber keiner dieser Zustände kann als völlig abgeschlossen betrachtet werden; denn selbst die Seligen haben noch eine innere Geschichte, bedürfen noch einer Reinigung, eines Fortschreitens und Wachsens an Seligkeit und Heiligung. Und wie eine Bekehrung dem Unbekehrten noch möglich sein muß, so ist der Hades auch die Region, wo das Böse sein ganzes Wesen ausprägen kann, weil es hier nothwendig das Gepräge der reinen Geistigkeit annehmen muß. Indem wir sagen, daß ein Fortschritt und eine Entwickelung in dem Todtenreich stattfindet, müssen wir diese nothwendig in Verhältniß zu dem Entwickelungsgang des Reiches Gottes in dieser Welt denken. Denn obgleich es zwei Welten giebt, giebt es doch nur Ein Gottesreich, nur Einen Gottesgeist und nur Ein Ziel der Weltentwickelung. Erst wenn dieses irdische Dasein vollendet ist, erst wenn die streitende Kirche ihren Kampf auf Erden durchgekämpft hat, kann auch das jenseitige Reich vollendet werden. Daher stellt die Offenbarung die Seelen derer, die um des Bekenntnisses willen geopfert sind, dar, wie sie darüber klagen, daß ihr Blut noch nicht auf Erden gerächt ist, und sie werden ermahnt, zu warten, bis die Zahl ihrer Mitknechte voll wird.**) Es muß sonach ein Wechselverhältniß zwischen dem jenseitigen Reich und diesem gesetzt werden, und die diesseitige Weltentwickelung muß als ihrer wesentlichen Wahrheit nach in das Bewußtsein der jenseitigen Geister hineinscheinend gedacht werden. Die jenseitigen Geister müssen in

*) Luc. 23, 43.

**) Offenb. 6, 9—11.

innerer Selbstbestimmung zu denjenigen Momenten unserer Entwickelung in einem Verhältnisse stehen, an welche sie ihrer Willensrichtung nach sich geknüpft haben, und der Geisterkampf der Geschichte muß sich in ihrer Willenstiefe spiegeln. Erst in der letzten großen Weltkatastrophe, wenn diese materielle zeitliche und räumliche Sphäre vergeht, werden die beiden Welten zu Einer, zu Einem neuen Himmel und Erde.

Anm. Daß ein Wechselverhältniß zwischen Lebendigen und Todten besteht, diese Vorstellung ist vielfach in dem Katholicismus verbreitet, drückt sich z. B. in den Gebeten aus, die an die Heiligen gerichtet werden, in dem Glauben an Gesichte und Geisteroffenbarungen aus dem jenseitigen Reich. Dieselbe Vorstellung von einem Rapport mit der jenseitigen Geisterwelt leitete Swedenborg, diesen nordischen Dante, der als Ernst nahm, was der südliche Dante nur poetisch nahm, indem Swedenborg in subjektiver Ueberzeugung in den jenseitigen Regionen einen Besuch abstattete und von den Jenseitigen Besuch entgegennahm. Wenn man oft wiederholt hat, daß in allem Diesem viel Illusion und Schwärmerei ist, so mag man dies immerhin mit gutem Grunde thun; nur vergesse man nicht, daß Aberglaube und Schwärmerei als Schatten auf den Körper zurückweisen, und daß alle phantastischen Vorstellungen von einem solchen Rapport unmöglich sein würden, wenn dieser in durchaus keinem Sinne Statt fände. In welchem allgemeinen Sinne derselbe nach der Anschauung der Offenbarung angenommen werden muß, haben wir oben anzudeuten gesucht, indem wir uns alles weiteren Verneinens und Bejahens solcher einzelnen Bestimmungen, Annahmen und Traditionen enthalten, die nicht ausdrücklich durch das Wort Gottes widerlegt werden. Denn jede dogmatische Bejahung oder Verneinung würde hier nur ein ἐμβατεύειν ἃ οὐχ ἑώρακε sein. *)

Die letzte Zukunft des Herrn und die Vollendung aller Dinge.

§. 278.

Das Ende — τὸ τέλος — bricht der prophetischen Anschauung zufolge in einer großen allgemeinen Weltkatastrophe an, welche der Ausdruck ist für den Uebergang der Zeit in die Ewigkeit. Für das physische Universum verkündigt die Prophetie einen allgemeinen Weltbrand, **) für das moralische Universum ein allgemeines Weltgericht. Christus aber ist es, der sich in dieser Katastrophe in der unge-

*) Kol. 2, 18.

**) 2 Petri 3, 10.

hemmten Offenbarung seiner königlichen Macht als der weltrichtenden, welterlösenden und weltvollendenden Macht offenbart. Gegen die Annahme einer solchen Katastrophe erhebt das naturalistische Denken den alten Einwand: „Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt es Alles, wie es von Anfang der Kreatur gewesen ist.“*) Aber annehmen, daß diese materielle Zeit- und Raumsphäre die einzig mögliche und für alle Ewigkeit die einzig wirkliche wäre, hieße den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist verewigen, ein Zwiespalt, der nicht nur in dem Menschen ist, sondern auch in dem ganzen Verhältniß des Menschen zu der ihn umgebenden leiblichen Kreatur. Und annehmen, daß diese moralische Ordnung der Dinge (ὁ κόσμος οὗτος) mit ihrer unkritischen Mischung von Gutem und Bösem, Wahrheit und Lüge, daß diese Zeit (ὁ αἰὼν οὗτος) mit dem ungelösten Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit, mit dem rastlos wogenden Wechsel von Fortschritt und Rückschritt, von Steigen und Fallen in resultatloser Unendlichkeit fort und fort dahinströmen werde, enthält eine Läugnung aller Teleologie, eine Läugnung des endlichen Sieges des Guten. Die Spekulation, welche sich dadurch mit den eschatologischen Vorstellungen abfinden will, daß sie dieselben als bloße Phantasiebilder betrachtet, welche nur die Bedeutung haben, unserem Streben vorzuschweben, ohne jemals in Erfüllung zu gehen, erinnert an Tantalus, den Repräsentanten des ewigen Widerspruchs zwischen Wirklichkeit und Ideal, den Repräsentanten derjenigen, die nur im Bild und Gedanken in der bloßen Spekulation und Aesthetik dasjenige besitzen, was nur wahrhaft beseligend ist, wenn wir es im Leben und Wirklichkeit besitzen. Und wenn diese Spekulation durch die Worte des Dichters, die Weltgeschichte sei das Weltgericht, mit dem jüngsten Tage des Christenthums sich abfinden will, so verwandelt sie dadurch die göttliche Gerechtigkeit selbst in einen Tantalus, der in unwahrer Unendlichkeit einem Ziele nachjagt, das nie erreicht werden kann. Die in jenem Wort enthaltene Wahrheit ist vom Christenthum vollkommen anerkannt; aber das durch die Weltgeschichte fortgehende Gericht kommt nur im jüngsten Gericht recht zu seiner Wahrheit. Jedes weltgeschichtliche Gericht ist nur ein relatives Gericht, weil es die unreine Vermischung von Wahrheit und Lüge, welche das

*) 2 Pet. 3, 4.

besondere Kennzeichen dieses Aeons ist, nur partiell aufhebt. Das weltgeschichtliche Gericht ist mit Zweideutigkeit behaftet, denn Zeichen stehen fortwährend wider Zeichen, eine doppelte Auslegung ist stets möglich, und es wird zuletzt unentschieden gelassen, ob die Sache, welche siegt, oder die, welche unterliegt, die gerechte ist; immer wieder werden wir auf ein neues: respice finem! verwiesen. Alle diese halbvollendeten Gerichte weisen auf ein jüngstes Gericht hin, wo das Stückwerk in dem Vollkommenen aufgehoben wird, auf ein Alles abschließendes, Alles entscheidendes Gericht, welches sowohl Geschlechter als Individuen, sowohl Geister als Seelen umfaßt, und welches jetzt nur in einem apokalyptischen Gesicht anticipirt werden kann, weil es unter Aufhebung der gegenwärtigen Weltbedingungen Statt finden muß, dessen Eintreten aber so gewiß ist, daß das Denken dasselbe, selbst wenn es nicht von der Offenbarung vorhergesagt wäre, postuliren müßte, wenn es mit dem Begriff einer ethischen Weltteleologie Ernst machen wollte.

§. 279.

Wann der jüngste Tag erscheint, ist für Geister, die sich noch in der Entwickelung und im Streit befinden, unbestimmbar und soll es sein. Aber obgleich die Gläubigen nicht Zeit und Stunde wissen sollen,*) werden sie doch dazu aufgefordert, auf die Zeichen der Zeit zu achten, und gewisse Prognostica werden angegeben. Es werden Zeichen geschehen in der Natur, an Sonne, Mond und Sternen. Das Evangelium wird gepredigt sein in der ganzen Welt, und nicht nur die Fülle der Heiden wird eingegangen, sondern eine große Wiedergeburt mit dem Volke Israel geschehen sein.**) Der Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und der Welt, zwischen Christo und dem Antichrist wird seinen höchsten Punkt erreicht haben;***) und der Gemeinschaft der Gläubigen gegenüber wird eine Welt der Sünde stehen, mit einem allgemeinen Verderben, sowohl im Volksleben als im Culturleben, nicht nur mit weltlichem und irdischem Trachten, sondern auch mit einer dämonischen Geistigkeit, falschen Propheten und falschen Messiasidealen. Der Grundtypus

*) A. G. 1, 7. vgl. Marc. 13, 32.
**) Röm. 11.
***) 2 Thess. 2.

für dieſe Prognoſtica iſt in den eſchatologiſchen Reden des Herrn gegeben,*) welche das Vorbild der großen apokalyptiſchen Darſtellung in der Offenbarung ſind, die den jüngſten Tag nach ſeinen verſchiedenen Abſchnitten als eine fortſchreitende Reihe von Weltkataſtrophen beſchreibt. Weil aber mehrere dieſer Vorzeichen von der Art ſind, daß ſie in einem gewiſſen Maße ſich zu jeder Zeit zeigen, ſo iſt die Frage nach der Zeit des Tages des Herrn Eins mit der Frage nach dem vollſtändigen Eintreten aller Vorzeichen.

Anm. Es iſt bekannt, daß in den Briefen der Apoſtel Aeußerungen ſich finden, nach welchen dieſelben die Wiederkunft des Herrn als nahe bevorſtehend erwarteten.**) Wenn man darin einen Beweis menſchlicher Beſchränktheit gefunden hat, ſo darf doch nicht überſehen werden, daß di Wahrheit der Grundanſchauung ſelbſt dadurch nicht verletzt worden i Obgleich die Apoſtel den Tag des Herrn als nahe bevorſtehend erwartete ſo thaten ſie doch dies nicht in der Meinung, daß alle Vorzeichen bere eingetreten wären, ſondern ſie erwarteten nur, daß dieſe Vorzeichen b ſich zeigen würden. Wie ein Menſch im Geiſte die Erfüllung ſeines bensideals anſchaut, indem er in Geſichten der Hoffnung die Zwiſ glieder der Endlichkeit und Proſa überſpringt: ſo auch die Kirche in der Zeit ihres kräftigen Anfangens auf Erden. Die großen Geſichte der Zukunft, welche in dem prophetiſchen Spiegel als unmittelbar einande ablöſend ſich zeigten, konnten und ſollten von den Apoſteln nicht na den entſprechenden hiſtoriſchen Zwiſchenbeſtimmungen erkannt werden. D aber der Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſterniß, zwiſchen dem Reiche ottes und dem dämoniſchen Weltreich, niemals in einer ſolchen Stärke, ie in jenen Tagen, auf Erden hervorgetreten iſt, müſſen wir es da nicht klärlich finden, daß die Apoſtel, obgleich ſie ſich nicht anmaßten, Ze und Stunde zu beſtimmen, dennoch erwarteten, daß die Weiſſagungen ald erfüllt werden würden? Mag die apoſtoliſche Kirche auch empiriſch eirrt haben, dogmatiſch hat ſie nicht geirrt; denn der Tag des Herrn ſ der ſtreitenden Kirche immer in geiſtiger Nähe vorſchweben. Und müſſe wir nicht ſagen, daß die Erwartung, der Tag des Herrn ſei nahe bevorſte nd, ſich in den kräftigſten Perioden der Kirche (wie zur Zeit der Reforma on) wiederholt hat, jedesmal ſich wiederholt hat, wenn ein Neues in em Reiche Gottes zum Durchbruch kam, während Alles umgeſtürzt ward nd man nicht unterſcheiden konnte, ob der Tag, der im Anbrechen begri n war, die letzte, endliche Entſcheidung bringen würde, oder ob er nur Ei der großen Tage des Herrn in der Geſchichte ſei. Iſt es nicht eine E

*) Matth. 24. Marc. 13. Luc. 17. 21.

**) 1 Theſſ. 4, 15—18. Phil. 4, 6. 1 Kor. 16, 22. 1 Joh. 2, 18.

fahrung, die überall in der Kirchengeschichte ihre Bestätigung findet, daß in Zeiten, wo man sich die Zukunft des Herrn und den jüngsten Tag in unendlicher Ferne, in einem unbestimmten Nebel der Zukunft denkt, da auch das ganze christliche Leben einen unbestimmten und losen Charakter hat? Keineswegs wollen wir damit die unethische Auffassung vertheidigen, welche Paulus schon an den Thessalonichern tadelt, die sich einem müssigen Warten auf den Tag des Herrn hingeben; und ebenso wenig wollen wir damit das unethische Streben nach einem arithmetischen Ausrechnen des jüngsten Tages nach den symbolischen Zahlenbestimmungen der Apokalypse vertheidigen. Nur dies behaupten wir, daß zu allen Zeiten, vornämlich aber in den kritischen Zeiten, in der Kirche ein Streben vorhanden sein muß, die Zeichen der Zeiten in dem Lichte des Wortes Gottes zu erkennen. Aber wo auf die Zeichen der Zeiten geachtet wird, da muß der Tag der Zukunft des Herrn dem Bewußtsein lebendig vorschweben, so gewiß dieser Tag der rechte Zeitenmesser ist. Und wenn es unter den jetzigen Weltkrisen wieder Christen giebt, die in lebendiger Erwartung das Wort wiederholen: der Herr kommt! so ist das an und für sich in guter kirchengeschichtlicher Ordnung, obgleich wir allerdings nicht Zeit und Stunde bestimmen, sondern wissen sollen, daß nur in demselben Maß, als der Gegensatz zwischen Kirche und Welt sowohl in Beziehung auf die innere Kraft des christlichen Lebens, als in Beziehung auf eine heidnische und dämonische Weltherrschaft dem Gegensatz sich nähert, der in der apostolischen Zeit Statt fand, daß wir nur in demselben Maße auch sagen können: der Herr kommt bald! Denn nicht nur in Bezug auf das Böse, sondern auch in Bezug auf das Gute ist das apostolische Zeitalter das bleibende Vorbild.

§. 280.

An die Lehre von dem jüngsten Tage und der Vollendung aller Dinge knüpft sich der Chiliasmus oder die Vorstellung vom tausendjährigen Reich, welches hier auf Erden vor dem jüngsten Tage eintreten soll. Die apokalyptische Anschauung,*) welche die welthistorische Entwickelung als einen Kampf zwischen Christo und dem Fürsten dieser Welt oder dem Teufel betrachtet, weissagt, daß nach einem großen Kampf eine Periode von tausend Jahren (eine offenbar symbolische Zahlenbestimmung) eintreten werde, da der Teufel gebunden sein und Christus mit den Heiligen auf Erden regieren werde, wie auch eine erste Auferstehung der Todten (ἀνάστασις πρώτη) für diese Periode verheißen wird. Auf diese Periode geht die Verheißung Matth. 19, 28, daß die Apostel auf Stühlen sitzen

*) Offenb. 20.

und die zwölf Stämme Israels richten werden. Auf diese Periode geht die Verheißung, daß die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen (Matth. 5, 5). Danach aber wird der Teufel wieder losgelassen werden, die große Verführung über die Erde ergehen, und alsdann tritt die letzte Katastrophe der Zukunft des Herrn ein, in der die Geschichte geschlossen und der Teufel auf ewig überwunden wird. Aus diesen prophetischen Elementen, welche auf alttestamentliche Weissagungen von einem Zustand der Glückseligkeit zurückweisen, der schon hier auf Erden für die Gemeinde Gottes eintreten soll, hat der Chiliasmus sich entwickelt, eine Vorstellung, die zu verschiedenen Zeiten in der Kirche sich wiederholt hat, bald in fleischlicher, bald in geistiger Gestalt, bald in der Form der Schwärmerei, bald in der der reinsten Besonnenheit.

§. 281.

Wenn die lutherische Kirche mit Recht den Chiliasmus verworfen hat, der auf fleischliche und fanatische Weise bei den Wiedertäufern ihr entgegentrat, die von einer sinnlichen Gegenwart Christi mit einer sinnlichen Weltherrschaft träumten, *) so hat sie doch andererseits nicht die Idee des Chiliasmus erkannt, eine Idee, welche tiefe Bedeutung hat, wenn wir sie von der letzten Form der geistigen Wiederkunft des Herrn in der Geschichte nehmen. Einmal muß diese Geschichte auf ihre ἀκμή, ihren Höhepunkt kommen. Es muß ein Höchstes geben, welches das Menschengeschlecht, welches die Kirche innerhalb dieser irdischen Bedingungen erreichen kann, eine Periode, welche die höchste Blüthe der Geschichte darstellt. Es liegt im Wesen des Christenthums, daß es nicht nur die leidende und streitende Macht in der Welt ist, sondern auch die weltüberwindende und weltbeherrschende Macht. Diese Vorstellung von der Weltherrschaft des Christenthums, wie dieselbe innerhalb dieser zeitlichen Bedingungen zum Ausdruck kommen kann, ist es, die an dem tausendjährigen Reich ihren Ausdruck findet. Nach großen Kämpfen, nach Zeiten voller Verwirrung, in welchen das Böse eine furchtbare Macht offenbart hat, erwarten wir eine Pe-

*) Conf. Aug. XVII. Damnant et alios, qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.

riode, wo das höchste irdische Ideal des Christenthums erreicht sein wird, eine Periode, welche die Wahrheit der alten Vorstellung von einem irdischen Messiasreich und der neueren Vorstellung von der Perfektibilität des Menschengeschlechts verwirklicht, eine Zeit, in welcher die Kirche ihren Vorsabbath feiern wird, weil die irdische Teleologie hier ihr Endziel erreicht. Der Teufel wird dann gebunden sein, d. h. das Böse wird — zwar nicht vernichtet — aber in seinen Abgrund zurückgedrängt sein. Es wird dann keine Weltmacht geben, die dem Christenthum feindlich entgegentritt; denn die Ideale des Christenthums beherrschen die Wirklichkeit. Die Staaten und die Institutionen des bürgerlichen Lebens werden dann beherrscht sein von dem christlichen Princip. Das Ideal christlicher Wissenschaft und Kunst wird alsdann seine höchste Vollkommenheit entfalten, und die Idee der Humanität in die des Christenthums verklärt werden. Eine allgemeine kirchenhistorische Auferstehung wird alsdann Statt finden, die Gräber der Kirchengeschichte werden sich öffnen, die ganze Vergangenheit auferstehen in einer Alles umfassenden lebendigen geistigen Erinnerung; und in diesem großen Bewußtsein wird die Kirche eine allseitige Wirksamkeit in der Gegenwart entfalten, eine allseitige Entwickelung der verschiedenen Gnadengaben. In dieser Zeit, wo der Reichthum der apostolischen Kirche in großartige Katholicität verklärt aufersteht, wird auch die wahre Union zwischen den verschiedenen Konfessionen eintreten können, und das Princip der Individuation mit dem der Katholicität vereinigt sein. In diese Periode verlegen wir auch die Einpflanzung Israels und das Eingehen der Fülle der Heiden.

Aber außer dieser rein geistigen und jener erst genannten fleischlichen Auffassung wollen wir noch einer dritten Anschauung erwähnen, welche die hier angedeuteten historischen Momente anerkennt, zugleich aber annimmt, daß, weil das tausendjährige Reich eine faktische Prophetie der Herrlichkeit der Vollendung sei, so werde auch die Natur prophetische Andeutungen aufweisen, die ihre künftige Verklärung ahnen lassen; und obgleich Christus nicht auf sinnliche Weise seine königliche Herrschaft aufrichten werde, so werde seine Gegenwart doch auch nicht eine bloß geistige sein, indem in dieser Periode den Gläubigen sichtbare Offenbarungen Christi werden zu Theil werden, wie den Jüngern nach der Auferstehung. Nach dieser Auffassung würde also das tausendjährige Reich sein

Vorbild haben an jenen Zwischentagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt, die der Ausdruck sind für den Uebergang aus dem irdischen Dasein in die himmlische Verklärung. Ein solcher Vorsabbath scheint es zu sein, den die Apostel gehofft haben, selbst erleben zu können, und auf welchen sie auch die erste Auferstehung verlegen, die Auferstehung und Verklärung der in Christo Entschlafenen, die dann mit dem Herrn sein sollen. Wir räumen gern ein, daß diese Anschauung, welche in der alten Kirche viele Anknüpfungspunkte findet, auf der gegenwärtigen Erkenntnißstufe zu klarer dogmatischer Bestimmtheit sich nicht ausprägen läßt. Wir räumen ein, daß es schwierig ist, in der apostolischen Prophetie das Symbolische von dem Wirklichen zu unterscheiden, dasjenige, welches der Zeit nach verbunden gedacht werden soll. von dem, was nur dem Wesen nach verbunden gedacht werden soll, und daß Vieles hier der christlichen Ahnung anheimgegeben werden muß. Aber keine Uneinigkeit scheint Statt finden zu dürfen betreffs der allgemeinen Idee des Chiliasmus, der Idee einer höchsten irdischen Blüthezeit für die Kirche vor dem letzten Abschluß.

Anm. Daß die „tausend Jahre" nur symbolisch zu nehmen sind, geht hervor aus 2 Petr. 3, 8 (wo vorher von den Spöttern die Rede ist, die die Zukunft des Herrn läugneten): „Eins sei euch unverhalten, daß Ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre und tausend Jahre wie Ein Tag." Dieses apostolische Wort besagt nicht bloß, daß die Zeit für Gott nicht eine Schranke ist, wie für uns; sondern vor Allem besagt es, daß Gott in seiner Führung des Menschengeschlechts an Einem Tage dasselbe, einen ebenso großen Fortschritt, machen lassen kann, als sonst in tausend Jahren, und umgekehrt, daß Gott wiederum nach seiner Weisheit die Entwickelung so verzögern kann, daß das Geschlecht in tausend Jahren nicht weiter kommt, als sonst an Einem Tage. *) Und müssen wir nicht sagen, daß die Geschichte wirklich nach diesem Typus fortgeht? War nicht die apostolische Zeit, war nicht die Reformation, war nicht die Revolution ein solcher Tag, an dem ebenso viel geschah, als sonst in tausend Jahren? Aber je mehr die Geschichte sich ihrem Ende nähert, mit desto größerer Schnelligkeit bewegt sich das Rad der Zeit, mit desto größerer Plötzlichkeit und Rapidität, mit desto jäherem Wechsel verschiedener Zustände schreitet die Entwickelung fort; und der würde sich sehr verrechnen können, der da meinte, daß, weil in diesen unseren jetzigen Weltzuständen noch so Vieles zu thun

*) Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften, p. 107.

übrig ist, das die Arbeit von Jahrhunderten fordern zu können scheint, das Ende noch sehr fern sein müsse. Denn wenn der Herr will, kann alles Dieses an einem inhaltsreichen Tage gethan werden, und ohne einen solchen würde es niemals gethan werden. Deßhalb widerspricht es auch nicht der Lehre der Schrift, wenn wir uns das tausendjährige Reich als einen sehr kurzen Zeitraum denken, als Einen Tag, der in sich eine Fülle und einen Glanz concentrirt, der sonst auf eine Reihe von Jahrhunderten vertheilt ist.

Wenn der Chiliasmus als Schwärmerei auftritt, so zeigt sich dies nicht bloß darin, daß man sich einen Zustand ausmalt, wo die christliche Weltherrschaft fleischlich, statt geistig aufgefaßt ist, einen Zustand voll sinnlicher Genüsse, statt Früchte der Gerechtigkeit; sondern vornämlich darin, daß man entweder diesen Zustand als Etwas erwartet, das von außen herkommen soll, ohne durch das Kommen des Reiches Gottes in uns bedingt zu sein, oder daß man selbst ihn durch ein revolutionäres Ueberspringen der Bedingungen für die historische Entwickelung herbeizuführen sucht. Dies gilt namentlich von dem Chiliasmus der Wiedertäufer, die in dem sechzehnten Jahrhundert das tausendjährige Reich einzuführen suchten. Dasselbe gilt von vielen Erscheinungen in der Profangeschichte. Denn nicht nur das religiöse Bewußtsein, sondern auch das Weltbewußtsein hat seinen Chiliasmus, sofern auch das Weltbewußtsein annimmt, daß es ein Ziel der Vollkommenheit giebt, welches von dem Menschengeschlecht innerhalb dieser Bedingungen erreicht werden kann. Chiliastische Schwärmereien zeigen sich z. B. bei Vielen in der französischen Revolutionsperiode, indem sie meinten, das Ziel der irdischen Glückseligkeit werde plötzlich durch Einführung der Herrschaft der Menschenrechte erreicht werden; und können wir verkennen, daß die politischen, socialistischen und kommunistischen Tendenzen der Gegenwart gleichfalls mit dem krassesten Chiliasmus schwanger gehen?

§. 282.

Weil das tausendjährige Reich nur der Ausdruck ist für die irdische Vollendung der Kirche, so muß es wieder vergehen und verblühen. Denn Alles, was unter diesen irdischen Bedingungen emporblüht, hat auch seinen Herbst und seine Zeit, da das Laub fällt. Nach jener Periode wird der Teufel, dessen Macht nur gebunden, nicht vernichtet war, wieder losgelassen, der letzte große Kampf beginnt, der nur bei der letzten und endlichen Zukunft des Herrn, in welcher seine königliche Herrschaft vollständig ihre kosmische Bedeutung offenbart, abgebrochen wird. Nicht nur an allen Punkten der Geisterwelt wird die richtende Machtoffenbarung Christi mit unabweislicher Evidenz und Klarheit hervorbrechen, sondern auch die Natur wird in ihrer Verwandlung, indem sie ein ganzes Reich

neuer Schöpfungskräfte offenbart, von dem zeugen, der nun gekommen ist. Und da alle Geister sich jetzt in ihrem abgeschlossenen Lebensresultat befinden, wird diese Zukunft den Gläubigen zu absoluter Seligkeit, den Ungläubigen, welche die Liebe verläugnet haben, zu absoluter Unseligkeit. Den Gläubigen wird sie zu absoluter Seligkeit, weil sie den Contrast zwischen der kosmischen Wirklichkeit und dem Reiche Gottes aufhebt, und ihnen selbst die letzte Befreiung zu ihrem Ideale bringt; den Ungläubigen, welche die Feindschaft festhalten, wird sie zu absoluter Unseligkeit, denn der Glanz der Herrlichkeit Christi verwandelt sich ihnen in verzehrend Feuer. „Gehet hin von mir, ihr Verfluchten, ich kenne euch nicht." *) Nicht bloß von des Menschen Sohn tönen diese Worte ihnen entgegen; sie tönen ihnen auch entgegen aus der Tiefe ihres eigenen Wesens, von dem mißhandelten göttlichen Ebenbilde in ihnen selber, tönen ihnen entgegen aus allen Kreisen der Schöpfung, die jetzt einstimmig von Christo Zeugniß ablegen. Für diese Verdammten ist nicht mehr Platz in der verklärten Schöpfung, aus welcher sie ausgeschieden werden müssen, und fragen wir nach ihrer Stätte, so haben wir keine andere Antwort, als: „die äußerste Finsterniß."

§. 283.

Soll also die Weltentwickelung in einen Dualismus auslaufen? Soll diese Verdammniß fortfahren, auf jenen Unglückseligen zu ruhen, oder soll sie endlich aufgehoben werden, sei es auch erst nach Aeonen? Giebt es eine ewige Verdammniß, oder dürfen wir eine endliche Bekehrung der Verdammten annehmen, eine allgemeine Apokatastasis, eine Restitution aller sittlichen Wesen, so daß Gott in vollem Sinne Alles in Allen wird? Die Kirche hat niemals auf dieses Letzte eingehen wollen, **) und nicht bloß scheint sie in dieser Hinsicht durch die Aussprüche der heiligen Schrift bestimmt zu sein, sondern auch durch das Gefühl, daß mit dem Aufgeben der Lehre von der ewigen „Verdammniß" das christliche Bewußtsein vom „Heil" seinen tiefen Ernst verlieren würde. Aber andererseits muß eingeräumt werden, daß die Lehre von einer allgemeinen Apokatastasis, welche zu verschiedenen Zeiten in der Kirche wiedergekehrt

*) Matth. 25.

**) cf. Conf. Aug. XVII. Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.

ist, auch in Aussprüchen der heiligen Schrift Anknüpfungspunkte gehabt hat; daß sie nicht bloß — wie es wohl bisweilen der Fall gewesen ist — aus dem Leichtsinn entsprungen ist, sondern aus einem tiefen, in dem eigenen Wesen des Christenthums gegründeten Humanitätsgefühl. Und deßhalb muß man sagen, daß, je mehr das christliche Denken sich in diese Frage vertieft, es desto mehr auf eine Antinomie geführt wird, welche, wie es scheint, auf der gegenwärtigen Erkenntnißstufe zu einer völlig abschließenden und befriedigenden Lösung nicht gebracht werden soll.

§. 284.

Wenden wir uns an die heilige Schrift, so begegnet uns hier dieselbe Antinomie, ohne daß in der Schrift selbst eine bestimmte Lösung zu finden wäre. Es giebt Stellen, welche, wenn sie nach der Fülle ihres ganzen Gewichts genommen werden, auf das Bestimmteste auf die ewige Verdammniß hinweisen. Wenn der Herr spricht von dem ewigen Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln; wenn er spricht vom Wurm, der nicht stirbt, und vom Feuer, das nicht verlöscht; wenn er spricht von Sünde wider den Heiligen Geist, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben wird; *) wenn der Apostel Johannes sagt, daß es eine Sünde zum Tode giebt, für welche man nicht beten soll, **) so drücken diese Stellen, wenn sie ohne Künstelei genommen werden, offenbar die Vorstellung von einer Verdammniß aus, in der kein Aufhören ist. Andererseits aber giebt es Aussprüche der Schrift, welche eben so sehr darauf Anspruch haben, in ihrem ganzen vollen Sinne genommen zu werden. Wenn der Apostel Paulus sagt, daß der letzte Feind, der überwunden wird, der Tod ist — also auch der andere Tod, weil sonst noch ein unüberwundener Feind da wäre —; wenn er, ohne auf irgend welchen Grundsatz zwischen Seligen und Verdammten Rücksicht zu nehmen, von der Zeit redet, da Gott Alles in Allen sein werde ***); wenn er unbedingt sagt, daß Alles unter Christum als das Haupt verfasset werden soll †), daß wie Alle in Adam sterben, so auch Alle in Christo lebendig gemacht werden

*) Marc. 9, 43. Matth. 12, 32.
**) 1 Joh. 5, 16.
***) 1 Kor. 15, 26—28.
†) Eph. 1, 10.

sollen,*) so wird man, ohne das Gewicht dieser Stellen zu beschränken, die Vorstellung einer allgemeinen Apokatastasis daraus nicht entfernen können; denn der Apostel sagt ausdrücklich Alle, nicht Einige. **) Dieser Gegensatz in den Aeußerungen der Schrift selber zeigt, daß die Schrift selbst eine letzte dogmatische Lösung uns nicht giebt. Denn Derjenige, welcher aus der Schrift die Apokatastasis dogmatisch begründen will, wird genöthigt, diejenigen Stellen, welche für die ewige Verdammniß sprechen, abzuschwächen und nach dieser Idee zu begränzen und zu beschränken; und Derjenige, der aus der Schrift die ewige Verdammniß dogmatisch begründen will, wird genöthigt, diejenigen Stellen, welche für die Apokatastasis sprechen, nach dieser Idee zu begränzen und zu beschränken; wenn z. B. der Apostel sagt: „Gleichwie sie in Adam Alle sterben, also werden sie in Christo Alle lebendig gemacht werden," so muß er das zweite „Alle" durch „Einige" erklären, während er das erste in eigentlichem Sinne festhalten muß. Daß das Wort Gottes sich selbst nicht widersprechen kann, und daß die hier hervorgehobene Antinomie in den Tiefen des Wortes Gottes wesentlich gelöst sein muß, räumen wir willig ein. Nur behaupten wir, daß diese Lösung nirgends ausdrücklich gegeben ist, und wir fragen, ob wir nicht darin eine göttliche Weisheit ahnen dürfen, daß eine letzte Lösung uns nicht gegeben ist, die wir uns noch im Strome der Zeitlichkeit und der Entwickelung befinden?

§. 285.

Aber dieselbe Antinomie, welche sich in der Schrift darstellt, stellt sich auch dem Denken dar. Man hat oft gesagt, keine Spekulation könne der Annahme einer allgemeinen Apokatastasis entgehen. Dies scheint sich bestätigen zu müssen, sofern das Denken von dem Gesichtspunkte ausgeht, der für die christliche Betrachtung sicherlich der höchste und allumfassende ist, von dem Gesichtspunkt der Teleologie der göttlichen Liebe. Geht man nämlich davon aus, so läßt sich der Weltzweck nur als das Reich der Seligkeit denken, wo keine menschliche Seele fehlen darf. Denn der Satz, daß der Weltzweck, daß die Verwirklichung des Reiches Gottes, gleichwohl

*) 1 Kor. 15, 22.
**) cf. Matth. 19, 26

erreicht werde, wenn auch einige, ja viele Seelen verloren gehen, dieser Satz läßt sich wohl auf einem pantheistischen Standpunkte aufstellen, wo keine andere Befriedigung verlangt wird, als daß der Zweck im Ganzen und Großen erreicht werde, wo es also nur auf das Reich, nicht aber auf die Einzelnen ankommt; allein auf dem Standpunkt des Christenthums hat er seine großen Schwierigkeiten. Es ist nämlich sehr schwierig, den Begriff der Verdammniß einzelner Seelen mit dem Begriff des Rathschlusses der göttlichen Liebe, der jede einzelne menschliche Seele umfaßt, zu vereinigen, es ist sehr schwierig, denselben mit dem Begriff der speciellen Vorsehung zu vereinigen, die an jeder einzelnen Seele die Teleologie des ganzen Reiches wiederholt. Die Behauptung, daß der Weltzweck auch an den Verdammten erreicht werde, sofern die Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit Gottes, also seine Majestät, an ihnen sich offenbart, läßt sich wohl aufstellen auf einem Standpunkt, der den Weltzweck nur als moralische Weltordnung bestimmt, wo es allein darauf ankommt, daß der Gott der Freiheit offenbar wird, nicht, wie er offenbar wird, hat aber große Schwierigkeiten auf dem Standpunkt des Reiches Gottes, wo Alles, nicht nur für den Menschen, sondern für Gott selbst, ankommt auf dieses Wie, daß nämlich Gott selbst nach seiner Liebe in der Kreatur geoffenbart werde. Eine Gerechtigkeitsoffenbarung, in der die Liebe in den Hintergrund gedrängt ist, kann nicht die vollkommene Offenbarungsform des Willens Gottes sein. Setzt man nämlich in der Kreatur einen Willen, der ewig fortfährt, mit Gott zu streiten, so setzt man auch eine Schranke, welche der göttliche Liebeswille in Ewigkeit nicht überwinden kann. Dasselbe gilt von der Behauptung, daß Aller Kniee am Ende sich doch beugen werden in dem Namen Jesu, *) indem Alle werden genöthigt werden, seine Macht anzuerkennen. Denn damit wird die Offenbarung der Macht als die teleologische Grundbestimmung gesetzt, während doch nach der Lehre des Christenthums die Allmacht Gottes an der Liebe ihr bestimmendes Princip hat. Aber die Macht der Liebe erreicht nur ihr Ziel, wenn alle Kniee freiwillig sich vor ihr beugen, weil sie moralisch unwiderstehlich ist. Der Begriff der bloßen Machtoffenbarung ist schwer zu vereinigen nicht allein mit dem Begriff der Christusmacht,

*) Phil. 2, 10. 11.

welche ja die erlösende und vollendende Macht der Gnade ist, sondern auch mit dem ersten Glaubensartikel: Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen; denn die väterliche Macht ist ja grade die Macht der Liebe*), welche durch eine Reihe erziehender Führungen die Kreatur zu ihrem Ziele leitet.

§. 286.

Indem wir auf diese Weise, wenn wir von der Gottesidee ausgehen, der Apokatastasis zugeführt werden, führt dagegen die anthropologische, psychologische und ethische Betrachtung, führt das Leben und die Wirklichkeit uns zu der Lehre von der ewigen Verdammniß. Denn da der Mensch doch nicht durch einen Naturproceß selig werden soll, muß es denn nicht dem Willen möglich sein, seine Verstockung festzuhalten, ins Unendliche die Gnade zurückzuweisen, und auf diese Weise selbst die Verdammniß zu wählen? Sagt man, daß diese Möglichkeit einer fortwährenden Verstockung auch eine fortwährende Möglichkeit der Bekehrung enthalten muß, so ist das ein übereilter Schluß. Denn schon dieses irdische Dasein zeigt uns das Gesetz der furchtbaren Nothwendigkeit, nach welchem das Böse in dem Individuum immer mehr ein unveränderliches Naturgepräge annimmt. Zwar zeigt die psychologische Erfahrung gleichfalls, daß in der menschlichen Seele ein gewaltiger Wendepunkt eintreten kann, wodurch das Alte abgebrochen wird und die Charakterentwickelung des Individuums eine neue Richtung einschlägt. Allein abermals entsteht hier die alte Frage, ob es für die Bekehrung des Menschen nicht einen terminus peremtorius gebe, d. h.: eine äußerste Grenze, über welche hinaus wahre Reue und Bekehrung nicht mehr möglich sei. Dürfen wir nun auch diese nicht willkürlich an irgend einen Punkt innerhalb der Zeit setzen (z. B. an das Ende dieses Lebens), so werden wir doch unbedingt gezwungen, sie an das Ende der Zeit und der Geschichte selbst zu setzen, welches grade der Begriff der letzten Zukunft des Herrn ist. So lange es Zeit giebt, muß Bekehrung möglich sein; denn das ist grade der christliche Begriff der Zeit, Prüfungszeit und Gnadenzeit zu sein; und so lange der Sünder sich in der Zeit befindet, steht er unter der Langmuth Gottes. Wenn aber nicht bloß dieses oder jenes bestimmte Maß der Zeit, sondern

*) 1 Petr. 4, 19.

die Zeit selbst verlaufen ist, dann sieht man nicht ein, wie Bekehrung mehr möglich sein könne, weil Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht werden kann. Die Möglichkeit der Bekehrung beruht nämlich nicht bloß darauf, daß das Gute in dem Menschen wesentlich da ist und niemals sich auslöschen läßt, was ebensowohl die Möglichkeit der Verdammniß ist; sondern darauf beruht sie, daß innere und äußere Wirklichkeitsbedingungen für die Entwickelung dieser Möglichkeit da sind, daß der Sünder sich noch in einer Ordnung der Dinge befindet, die das Gepräge des Unentschiedenen hat, in einem Weltzustande, wo von Prüfung und Versuchung noch die Rede sein kann. Nun muß die Lehre von der Apokatastasis allerdings annehmen, daß Zeit genug da ist, und daß nur in relativem, niemals aber in absolutem Sinne gesagt werden kann: Es ist zu spät! Es ist daher in der Ordnung, wenn Origenes annimmt, daß Gott fortfährt, die Unbekehrten aus einer Welt in die andere zu schicken, wie aus einer Schule in die andere, bis sie endlich bekehrt werden, womit er denn auf eine unendliche und unbestimmbare Reihe von Welten und Weltentwickelungen kommt. Aber diese Vorstellungsweise läßt sich mit der christlichen Anschauung nicht in Einklang bringen, welcher die letzte Zukunft des Herrn absolut abschließend ist, nicht bloß für einen einzelnen Theil der Kreatur, sondern für alle Kreatur, so daß nach dieser letzten Zukunft von Geschichte und historischem Fortschritt nicht mehr die Rede sein kann, sondern nur von einem Leben und Dasein in abgeschlossener Ewigkeit. Halten wir dies fest, so muß die ewige Verdammniß darauf beruhen, daß die verdammte Kreatur als gottebenbildliche Kreatur zwar die unverlierbare Möglichkeit des Guten hat, daß aber diese Möglichkeit von allen Wirklichkeitsbedingungen für ihre Entwickelung absolut abgeschnitten ist, oder, wie es im Evangelium heißt, daß „die Thür verschlossen ist“ *). Für den Verdammten giebt es also keine Zukunft, er kann keine Geschichte mehr bekommen, und hat nur den Rückblick auf die verlorene Vergangenheit, auf ein vergeudetes Dasein. Indem nun die anerschaffene Möglichkeit des Guten unabläßig ihre Befriedigung fordert, während alle Bedingungen dieser Befriedigung sowohl in ihm als außer ihm fehlen: so ist diese

*) Matth. 25, 10.

ewig unbefriedigte Forderung des Gewissens zu bezeichnen als „der Wurm, der nicht stirbt und das Feuer, das nicht erlischt".

Anm. Wollen wir in der gegenwärtigen Welt Vorbilder der ewigen Verdammniß aufsuchen, so müssen wir sie in solchen Individuen suchen, welche durch die Sünde in Ruinen moralischer Wesen verwandelt sind, Ruinen, über welchen der Geist des Gesetzes mit der Anklage schwebt, daß hier, wo nur eine Ruine ist, ein Tempel Gottes sein sollte. Unter den Dichtern hat vornämlich Shakespeare solche Individuen dargestellt, die mitten in der Zeit Offenbarungen der Hölle sind. Wenn wir z. B. Lady Macbeth im Schlafe wandeln sehen, die Blutflecken von ihrer Hand abwaschend, jene furchtbaren Seufzer ausstoßend, in denen das in den Hintergrund gedrängte Gewissen sich Luft zu machen sucht, müssen wir da nicht sagen, daß die Vorstellung der ewigen Verdammniß als eine Realität sich uns aufdrängt. Denn es ist keine wahre, keine fruchtbare Reue, unter der sie leidet; in ihrer Reue ist nur Angst und Noth, aber keine Lust zum Guten; sie hält den bösen Willen fest, und das Gute ist in ihr nur als die bloße Möglichkeit, welche von der gottebenbildlichen Kreatur nicht zu trennen ist. Aber diese zurückgedrängte, in Ungerechtigkeit aufgehaltene Möglichkeit ruht wie eine centnerschwere Last auf ihrer Seele, ohne daß für eine Erleichterung und Befreiung durch die gesunde Reue irgend eine Bedingung vorhanden wäre. Und wenn wir sie so wandeln sehen, ist es dann nicht, als müßte sie Aeonen lang so wandeln, der Hölle thränenloses Weinen weinend, womit wir an das Wort erinnert werden: Ihr Berge, fallet über uns, ihr Hügel, decket uns!

Wenn wir vorhin sagten, daß die Gottesidee uns zu der Apokatastasis, die anthropologische Betrachtung dagegen zu der ewigen Verdammniß führt, so findet dies seine Bestätigung in der Kirchengeschichte. Denn die griechischen Väter sind es vornehmlich, bei welchen wir die Lehre von der Apokatastasis oder doch eine starke Sympathie für diese Lehre finden. Diese Väter, welche vorwiegend einer metaphysischen Betrachtung folgten, während die tieferen anthropologischen Untersuchungen ihnen ferner lagen, weßhalb sie auch das Böse eher als einen Mangel, ein μὴ ὄν, denn als eine Positivität auffaßten. Wo man dagegen mit Augustinus in den Ernst der Sünde und die Bedeutung der Zeit für den Menschen sich vertiefte, hielt man auch vorwiegend die Lehre von der ewigen Verdammniß und von einer äußersten Grenze für die Möglichkeit der Bekehrung fest, und obgleich man oft diese Grenze willkürlich feststellte, ließ man sich doch immer von der großen praktischen Wahrheit leiten, daß die Augenblicke dieses Lebens unendliche Bedeutung haben, und daß der Mensch keineswegs Zeit genug hat, keineswegs, wie die entgegengesetzte Anschauung sagt, auf eine unendliche Zeit rechnen darf, und deßhalb seine Bekehrung nicht aufschieben darf. — Bei Schleiermacher, der, wie die Griechen, das Böse als Privation betrachtet, geht die unbedingte Apokatastasis aus seiner Lehre von der unbedingten Abhängigkeit der Kreatur von Gott hervor, obgleich

sich auch auf ein anthropologisches Interesse beruft, nämlich auf das christliche Liebesgefühl. Denn indem das christliche Bewußtsein sich selbst aus Gnaden selig weiß, muß dasselbe es als eine Beschränkung seiner eigenen Seligkeit empfinden, andere Mitgeschöpfe davon ausgeschlossen zu wissen.

§. 287.

Jede der hervorgehobenen Seiten des Gegensatzes hat demnach einen Anknüpfungspunkt im christlichen Bewußtsein selber. Die Schwierigkeit läßt sich aber im Allgemeinen so ausdrücken, daß wir den Begriff der ewigen Verdammniß mit der Teleologie der göttlichen Liebe nicht in Einklang zu bringen vermögen. Man hat versucht, die Schwierigkeit durch die Annahme zu heben, daß die Verstoßenen unter ihrem nichtigen, fruchtlosen Kampf mit dem Schöpfer, unter ihren fortgesetzten Qualen endlich ihrem Wesen nach aufgelöst werden und in völlige Vernichtung versinken müssen. Auf diese Weise wird allerdings für die göttliche Liebe keine geistige Schranke mehr sein, denn nach der Vernichtung jener Unseligen wird es nur ein Reich von Seligen geben. Allein wie diese Annahme in der Schrift keinen Anhalt hat, so löst sie auch nicht die Hauptschwierigkeit, daß nämlich Wesen, welche von dem Schöpfer auf ein ewiges Leben angelegt sind, und die durch eine Reihe von Lebensführungen dem Ziele entgegengeführt worden sind, endlich fahrengelassen, von der göttlichen Vorsehung aufgegeben werden müssen, von der *väterlichen* Macht, die ihren Vorsatz mit ihnen durchzuführen nicht vermag, sondern in die Nacht der Vernichtung sie versinken lassen muß. Doch auch einen anderen Weg hat man versucht. Man hat den Ausdruck „ewige" Verdammniß in dem Sinne genommen, daß es subjektiv, dem eigenen Bewußtsein der Verdammten sich so darstellen wird, als ob diese Strafe niemals aufhören werde, während objektiv von einer ewigen Verdammniß nur in dem Sinne der *inneren* Unendlichkeit der Strafe die Rede sein kann. Oder man hat den Ausdruck „ewig" von Aeonen verstanden, die doch endlich verlaufen sein werden, eine Erklärung, welche besonders angewandt worden ist auf die schwierige Stelle von der Sünde, welche weder in diesem, noch in dem künftigen Aeon vergeben wird, die aber — fügt man selbst hinzu — doch in einem darauf *folgenden Aeon* vergeben werden kann. Man hat bei dieser vielleicht schwierigsten aller hierher gehörigen Stellen zugleich das Gewicht darauf gelegt,

daß ja nicht gesagt werde, die Sünde solle ganz und gar nicht aufgehoben werden, sondern nur, daß sie nicht vergeben werden solle. „Diese Sünde wird nicht durch Vergebung aufgehoben werden, d. h. die Strafe wird nicht erlassen werden. Die Schuldigen sollen den Kelch des göttlichen Zornes bis auf die Hefe leeren. Sie sind der bloßen Gerechtigkeit anheimgefallen, einem verzehrenden Feuer, das durch keinen Strahl der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit gemildert ist, und sie werden nicht davon kommen, bevor sie den letzten Heller bezahlt haben.*) Alle Strafe ist allerdings eine Läuterung durchs Feuer; aber das Feuer, durch welches diese geläutert werden, ist nicht die väterliche Zucht, sondern der Pfuhl, der mit Feuer und Schwefel brennt.**) Durch diese Flammen sollen sie endlich, wenn auch nur nach Aeonen, dennoch dahin gebracht werden, nach der Gnade die Hand auszustrecken, und die Vergebung der Sünden von der Barmherzigkeit Gottes anzunehmen."***) Allein davon abgesehen, was vom exegetischen Standpunkt aus sich gegen diese Erklärung einwenden läßt, zeigt dieselbe uns keineswegs die Möglichkeit einer wirklichen Bekehrung für diese Individuen. Denn in dieser Beziehung ist es nicht genug, daß das Bewußtsein dahin kommt, die Nichtigkeit der Sünde zu erkennen, sondern es muß auch den Anfang einer neuen Lebensentwickelung in einem objektiven Weltzustande finden können. Aber einen unmittelbaren Uebergang vom Feuerpfuhl zur vollkommenen Seligkeit wird man sich doch nicht vorstellen können. Und man kommt deshalb wieder auf die origenistische Vorstellung zurück, daß es noch Weltentwickelungen, Prüfungszustände, Schulen geben müsse, durch welche der Uebergang geschehen kann. Aber auf diese Weise werden wir wieder auf den Streit zurückgeführt, in welchem diese Vorstellungsweise mit der christlichen Anschauung steht, für welche nicht nur eine einzelne Zeit und eine einzelne Geschichte, sondern alle Zeit und alle Geschichte mit der letzten Zukunft des Herrn aufhört. Und unter dieser Voraussetzung müssen wir wiederum sagen: ex inferno nulla redemptio!†)

*) Matth. 5, 26.

**) Offenb. 21, 8.

***) In der lutherischen Kirche ist diese Auslegung schon von dem alten Bengel angegeben.

†) Vgl. die Offenb. Joh., wo von der Verdammniß das Wort gebraucht wird: εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων und: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, 14, 11.

§. 288.

Wir lassen daher die Antinomie als eine crux des Gedankens stehen, welche auf dem Standpunkt der streitenden Kirche nicht weggenommen werden soll und nicht weggenommen werden darf. Indem wir uns auf diesen Standpunkt stellen, lehren wir mit dem Lutherthum eine Apokatastasis a parte ante, d. h. den allgemeinen Rathschluß Gottes zu Aller Seligkeit; aber indem wir diesen Rathschluß als durch den freien Willen und die Entwickelung desselben in der Zeitlichkeit bedingt setzen, können wir nur insofern eine Apokatastasis a parte post lehren, als wir zugleich die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß lehren. Die theoretischen Schwierigkeiten, welche bei einer näheren Analyse dieser Bestimmungen entstehen, und welche wir jetzt hervorzuheben versucht haben, müssen auf den Verhältnissen des Kampfes der Entwickelung und der Zeitlichkeit beruhen, wie ja überhaupt gesagt werden muß, daß eine vollkommene Theodicee nur auf dem Standpunkt der Seligkeit gegeben werden kann. Praktisch aber sind diese Bestimmungen keineswegs unvereinbar, ja sie müssen in jedem christlichen Bewußtsein, das sich noch im Kampfe befindet, nothwendig vereinigt sein. Denn wie die Gewißheit von dem Rathschluß der Liebe Gottes zum Heile Aller die Grundlage ist der christlichen Liebe, die Alles hoffet, *) so ist der Glaube an die Möglichkeit der ewigen Verdammniß, an die Möglichkeit eines absoluten: Es ist zu spät! der dunkle Hintergrund für den Ernst des Lebens, der dunkle Hintergrund für die Furcht und das Zittern, mit welchem wir schaffen sollen, daß wir selig werden, und für das Auskaufen der angenehmen Zeit der Gnade, zu welchem das Wort Gottes uns auffordert. Denn giebt es ein letztes, unwiderrufliches: Es ist zu spät! so gewinnt dies eine mächtig rückwirkende Kraft für jedes relative: Es ist zu spät! und giebt der gegenwärtigen Zeit, ja dem gegenwärtigen Augenblick die ernsteste Bedeutung.

19, 3. 20, 10. Das praktisch Gefährliche darin, den Sinn dieser Ausdrücke zu beschränken, hat sich unmittelbar dem alten Bengel aufgedrängt, indem er sagt: „Wer von der ἀποκατάστασις πάντων Einsicht hat und sagt es aus, der plaudert Gott aus der Schule." (Süddeutsche Originalien, 2. Heft, p. 23.)

*) 1 Cor. 13, 6.

§. 289.

Die Apokatastasis, welche die Schrift ausdrücklich lehrt,*) wird in dem 21. Cap. der Offenbarung Johannis beschrieben. „Und ich sahe einen neuen Himmel und eine neue Erde. Denn der erste Himmel und die erste Erde verging, und das Meer ist nicht mehr. Und ich, Johannes, sahe die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren, zubereitet als eine geschmückte Braut ihrem Manne. Und hörete eine große Stimme von dem Stuhl, die sprach: Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen; und er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen." Dieser Zustand ist es, den der Apostel Paulus vor Augen hat, wenn er sagt: „Darnach das Ende, wann er das Reich Gott und dem Vater überantworten wird — auf daß Gott sei Alles in Allen." **) Der Sohn hat nun das Reich Gottes auf den Punkt geführt, wo das väterliche Liebesverhältniß vollkommen eintreten kann. Er hat das Reich dem Vater übergeben, hat sein Mittleramt niedergelegt, sofern nach dem völligen Aufhören der Sünde und des Todes für seine versöhnende und erlösende Mittlerthätigkeit keine Stelle mehr da ist, weil nun alle Erlösten zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes herangereift sind. Aber keineswegs kann es die Meinung des Apostels sein, daß die Mittlerthätigkeit Christi in jedem Sinne aufgehört haben sollte. Denn ewig bleibt Christus der Bräutigam, das Haupt des seligen Reiches; ewig strömt alle Seligkeitsmittheilung des Vaters der Kreatur durch den Sohn zu, und erst jetzt kann in vollem Sinne von einer Christusgegenwart in aller Kreatur die Rede sein, indem er Alles mit seiner Fülle erfüllt.

§. 290.

Der Zustand der Seligen selbst wird als eine Vollkommenheit beschrieben, die nicht bloß ohne Sünde und vergängliches Wesen ist,

*) A. G. 3, 21.
**) 1 Kor. 15, 24 und 28.

sondern wo alles Stückwerk aufgehört hat. *) Bald wird er beschrieben als Ruhe in dem Herrn, **) als Sabbath, als ewiger Friede; aber diese Ruhe wird zugleich beschrieben als Thätigkeit in der Freude des Herrn; ***) bald wird er beschrieben als ein Schauen von Angesicht zu Angesicht, †) bald als Liebesgemeinschaft mit Gott und den Engeln und allen Auserwählten — d. h. das selige Leben schließt in sich die Einheit aller wahren Gegensätze, die in dieser Zeitlichkeit auseinanderfallen, oder doch nur relativ mit einander vereinigt sind. Und diese unvergängliche Einheit der wahren Gegensätze des Lebens ist die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Die Behauptung, daß dieses stückweise Dasein, in welchem wir jetzt leben, das einzig mögliche sei, daß ein Zustand vollkommener Seligkeit undenkbar sei, weil das Leben nur zu setzen sei in das fortgesetzte Streben nach dem Ziele, diese Behauptung verkennt, daß in der Seligkeit das Ziel sowohl erreicht ist, als auch immer aufs Neue erreicht wird, daß das selige Leben sowohl ist als auch wird. Weit davon entfernt, daß das Leben aufhören sollte, wenn all dieses Stückwerk aufgehört hat, müssen wir vielmehr sagen, daß das Leben erst jetzt so weit gekommen ist, daß es in Wahrheit anfangen kann; und all dieses zeitliche Stückwerk, und alle Gährungen und Kämpfe der Geschichte und der lange Kampf der Kirche auf Erden war nur um dieses Anfanges willen, weil damit die Schöpfung des Menschen erst vollendet wird. Dieser Anfang ist, als Anfang eines seligen Lebens ohne Aufhör, allerdings der Anfang eines progressus in infinitum, einer Bewegung εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Aber das selige Leben ist die Centralisation des unendlichen Progresses, d. h. die Zeit ist nicht mehr diese geschichtliche Zeit mit der Zersplitterung und dem Stückwerk; sondern durch die Reihe der Aeonen strömt die Fülle der Ewigkeit, so daß die ganze Ewigkeit in jedem Moment der Zeit enthalten ist. Daß in dem seligen Reich ein Fortschritt ins Unendliche Statt findet, besagt also nur, daß hier im Lande der Vollkommenheit die immer fließenden Quellen sind, die unerschöpflichen Möglichkeiten neuer Freude und neuer Thätigkeit, neuer Erkenntniß und neuer Liebe.

*) 1 Kor. 13, 10.
**) Hebr. 4, 9. Offenb. 14, 13.
***) Matth. 25, 23.
†) 1 Kor. 13, 12.

Anm. Zu dem Stückwerk, das aufhören soll, rechnet der Apostel auch eine Mannigfaltigkeit geistiger Gaben (Charismen), welche nur für die Entwickelung der Kirche innerhalb dieser irdischen Bedingungen Bedeutung haben. Weil aber doch die selige Individualität nicht ohne ein bestimmtes Charisma gedacht werden kann, wie sollen wir uns da das Verhältniß denken zwischen den Charismen, mit welchen die Gläubigen hier unten gewirkt haben, und denjenigen, mit welchen sie in dem seligen Reiche wirken sollen? Weil die menschliche Freiheit nicht ohne ein bestimmtes Talent gedacht werden kann, manche Talente aber so an die ganze Ordnung dieser irdischen Dinge geknüpft sind, daß sie ohne dieselbe ganz und gar nicht sein können, wie sollen wir uns da das Verhältniß der seligen Individualitäten zu dem Talente denken, das in dem irdischen Dasein einen so wesentlichen Theil ihrer Geistigkeit ausgemacht hat? Wir meinen die Analogie der Schriftlehre für uns zu haben, wenn wir sagen, daß die Talente einer Metamorphose sich unterwerfen müssen, daß das Charisma nur abfällt, sofern es die irdische Hülle für eine tiefer liegende Möglichkeit, die jetzt sich entfalten soll, gewesen ist. In Beziehung auf das geistige Organ, durch welches der Mensch in jenem Reiche wirken soll, folgen wir daher derselben Betrachtungsweise, welche der Apostel in Bezug auf die Leiblichkeit entwickelt, indem er sagt, daß, was in Vergänglichkeit gesäet werde, auferstehen werde in Unvergänglichkeit, und daß ein Unterschied sei zwischen irdischen Leibern und himmlischen Leibern, obgleich er zugleich einschärft, daß es nicht ein anderer, sondern derselbe Leib ist, den wir in der Auferstehung tragen sollen. Und wir können uns hier der Worte des Herrn in dem Gleichniß von den anvertrauten Talenten erinnern: „Du bist über Wenigem getreu gewesen, ich will dich über Viel setzen", *) Worte, welche nicht nur eine Erhöhung der Wirksamkeit in äußerem, sondern eine neue Möglichkeit in innerem Sinne bezeichnen.

Soll also auch das Talent und der Unterschied der Talente bleiben, sofern dieser von dem Begriff der Individualität unzertrennlich ist, so können wir weiter gehen und fragen: soll denn auch der Unterschied zwischen Mann und Weib in jenem Reiche bleiben? Wir können dies allerdings nicht bezweifeln, sofern dieser Unterschied eine so umfassende Bedeutung für die ganze seelische Individualität hat. Doch wissen wir auch mit Bestimmtheit, daß es Solches giebt, welches, nachdem es einmal abgefallen ist, nicht mehr der Auferstehung von den Todten gewürdigt wird. Denn „welche würdig sein werden, jene Welt zu erlangen und die Auferstehung von den Todten, die werden weder freien noch sich freien lassen. Denn sie können hinfort nicht sterben, denn sie sind den Engeln gleich." **)

Was für immer abfällt, und was unverweslich auferstehen wird, sei es von dieser unserer Geistigkeit oder von dieser unserer Leiblichkeit — das

*) Matth 25, 23.

**) Luc. 20, 34—36. cf. 1 Kor. 6, 13. 15. 50

vermögen wir zwar nicht im Einzelnen anschaulich zu machen, weil wir hier nur sehen, wie in einem dunkeln Spiegel, und von dem Einzelnen immer wieder zu dem reichen Grundbewußtsein zurückkehren müssen, daß Gott uns heiligen werde durch und durch, nach Geist, Seele und Leib,*) und daß jeder Mensch dargestellt werden solle vollkommen in Christo Jesu.**) Viele Fragen giebt es hier, deren Beantwortung nur der gläubigen Ahnung überlassen ist. Dahin rechnen wir namentlich die Frage, welche die alten Dogmatiker aufgeworfen haben: In welcher Altersgestalt sollen die Seligen den himmlischen Leib tragen? Die lutherischen Dogmatiker, welche im Ganzen genommen die Bedeutung des Mittelzustandes übersehen haben, haben vorwiegend den Gedanken festgehalten, daß der Mensch in der verklärten Gestalt des Alters, in welchem er in das Grab hinabstieg, auferstehe, der Greis als Greis, das Kind als Kind, die Jungfrau als Jungfrau. Weil wir aber hier der Ahnung überlassen sind, wollen wir die Frage aufwerfen, ob nicht unser christliches Bewußtsein mehr Anknüpfungspunkte für die Anschauung darbietet, welche im Mittelalter namentlich von Thomas von Aquino ausgesprochen ward, daß nämlich die himmlischen Leiber die Gestalt des Alters haben werden, in welchem der Herr aus dem Grabe auferstand und mit seinem verklärten Leibe gen Himmel fuhr? Denn der Herr selbst muß ja das vollkommene Ideal sowohl der absoluten Jugend als der absoluten Reife der Ewigkeit sein.***)

§. 291.

Gott und die seligen Persönlichkeiten selber sind der unerschöpfliche Inhalt des seligen Lebens. Jede derselben spiegelt nicht bloß Gott auf eigenthümliche Weise wieder, sondern auch das ganze Reich, von dem sie selbst ein Glied ist. Wenn Gott Alles in Allen ist, so muß auch gesagt werden, daß Alle in Allen in einander sind; und in dieser unbeschränkten und unverdunkelten Wiederspiegelung der Liebe und der Beschauung, in diesem immer neuen Wechsel unendlicher Mittheilung und Empfänglichkeit entfaltet sich die Mannigfaltigkeit der Charismen. Das Medium, durch welches die Seligen auf geistige Weise sich einander mittheilen und in einander sind, bezeichnen wir nach den Andeutungen der Schrift als das Licht,†) und nehmen dies Wort sowohl in geistigem als leiblichem Sinne. Das Reich der Herrlichkeit ist das Reich des Lichtes, und grade deshalb das Reich der Klarheit und der ungehemmten Manifestationen,

*) 1 Thess. 5, 23.
**) cf. Kol. 1, 28.
***) cf. Eph. 4, 13.
†) Kol. 1, 12.